الطبعة الثالثة

حراسة الإيمان

المؤسسات الدينية









حراسة الإيمان

المؤسسات الدينية

الكتاب: **دراسة الإيمان المؤسسات الدينية**

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: **مركز المسبار للدراسات والبحوث**

التصنيف: دراسات إسلامية

الطبعة الأولى: يوليو (تموز) 2010

الطبعة الثانية: يناير (كانون الثاني) 2011

الطبعة الثالثة: سبتمبر (أيلول) 2011

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-11-7

الكتاب متوفر على الإنترنت: مكتبة نيل وفرات www.nwf.com



مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre
www.almesbar.net

ص.ب. 333577
دبي الإمارات العربية المتحدة
هاتف: 77 151 36 4 971+
فاكس: 78 151 36 4 971+

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموما، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي. يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً. كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضراً في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية. ويتعاون المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والمراكز والمؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.


مركز المسبار للدراسات والبحوث
Al Mesbar Studies & Research Centre

تقديم

نعني بـ "المؤسسة الدينية"، التي اخترناها لتكون موضوع هذا الكتاب، تلك المؤسسة الدينية التي تتبنّاها الدولة بشكل رسمي، فلا يدخل في اهتمامنا الأفراد من الفقهاء والعلماء وأمثالهم. مع التطرق للحركات الإسلامية غير الرسمية، وما هي طبيعة العلاقة بينها وبين المؤسسة الدينية الرسمية؟ وهل استفادت الحركات الإسلامية من ضمور التأثير وانكماش المصداقية بالنسبة لتلك المؤسسات الرسمية، وما هي الطرق المثلى التي يمكن أن تنهض بدور هذه المؤسسة من جديد.

من هنا تأتي أهمية هذا الكتاب، والذي حرصنا فيه على تنوع الآراء والاتجاهات، وزوايا الرصد والبحث والتحليل. ولم نكتف بالتطرّق للمؤسسات الدينية الأشهر، بل تناولنا بعضاً من المؤسسات الأقل شهرة، ليشمل الكتاب ما يمكن أن ندعوه مؤسسات المتن (شأن الأزهر والمؤسسة الدينية السعودية والزيتونة وغيرها)، ومؤسسات الهامش، أي تلك الأقل شهرة أو الأقل اعترافاً في عرف البعض.

رئيس المركز

تركي الدخيل

المؤسسة الدينية والتجديد في العالم العربي

د. سعيد بن سعيد العلوي(*)

تحضر في الخطاب العربي المعاصر، منذ العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، وإلى وقت قريب، جملة ألفاظ تفيد جميعها بطرق مختلفة من التعبير، عما كان عليه العالم الإسلامي من تأخر شديد، وكذا الرغبة في مجاوزة حال التأخر تلك. أخص تلك الألفاظ والتعابير هو، كما يلمسه الباحثون عموماً، لفظ "النهضة"، وما في معناها؛ اليقظة، الانبعاث، التمدن، الإصلاح، التغيير، وغيرها. ومن الواضح أن كلاً من تلك الألفاظ المذكورة، يحيل على كيفية محددة في تشخيص الواقع العربي والإسلامي عموماً، زمان معاودة الاتصال بالغير، الغازي المستعمر، والمخالف في الملة والثقافة، ذاك المخالف الذي أصبح يحمل نعتاً جديداً، لم يطلق عليه من قبل في الخطاب العربي وفي الوعي الإسلامي، وهو نعت "الغرب".

(*) كاتب ومفكر مغربي.

اعتبر المفكرون العرب المعاصرون على اختلاف مذاهبهم أن حال التأخر التي كان عليها العرب، وكذا المسلمون من غير العرب عند البعض من أولئك المفكرين، حال غير سوية، بمعنى أنها حال مَرَضية، يتعين تشخيص الداء أولاً، ثم تشخيص العلاج المناسب ثانياً.

هكذا كان المفكر العربي المتأثر نوعاً ما، بالقيم التي حملتها الثورة الفرنسية أو لننعته، مع تحفظ شديد، بالفكر المتطلع إلى نوع من الليبرالية المبهمة عموماً، يرى أن الداء المكين للعرب يوجد في التعلق الشديد بالقديم، والتوجه الكامل صوب الماضي، مع الانصراف عن النظر إلى دروب الحداثة الحقة، تلك التي كان بها تطور المجتمعات الغربية وتقدم العقل الغربي.

أما المفكر القومي العربي، مع التنوع الظاهر في فكر هذه الفئة من المثقفين العرب، -أو بالأحرى، مع التنوع الظاهري فحسب- فيذهب إلى أن "الداء العربي" يوجد في الفرقة والتشتت التي عليها العرب، والتي يسعى الاستعمار الغربي، بقوته ودهائه، إلى تعميقها، فأما الشفاء، فيوجد في الوحدة العربية، الحقة والشاملة، وأما العلاج فيقوم في إحداث انقلاب في التفكير كما يقول ميشيل عفلق، ويكتب صلاح البيطار، وبعث في الوجدان.

ومع ثلاثينات القرن العشرين ظهر صوت جديد، يحمل نبرة مغايرة لكل ما تقدم، صوت خافت متردد أول الأمر: نتيجة الخوف من الأعداد الكثيرة التي تناصر دعاوى الوطنية حيناً، والقومية العربية حيناً ثانياً، والسلفية طوراً ثالثاً وكذا من الفئات القليلة، الفاعلة، التي

تعلن الحماس وتكسب بعض المواقع لمصلحة دعوة التحديث، ثم إن الصوت المتردد الخائف أخذ يرتفع بالتدريج وينتشر في أوساط محدودة من فئات المثقفين والنقابيين العرب؛ ليعلن عن أطروحات في الصراع الطبقي، ومقاومة الهيمنة الإمبريالية، وتخاذل البرجوازية، وليبشر بلغته الإيديولوجية الجديدة، ونقصد به المفكر العربي الماركسي، الذي استلهم الماركسية كفلسفة ثورية وشاملة، تقترح البديل القائم في الثورة الشاملة، ومحو قوى الرجعية والإمبريالية والاستبداد.

تصدر كل من الأنماط المذكورة أو المشار إليها إشارة خفيفة، عن رؤى مختلفة، متباينة تبايناً كلياً في بعض الأحيان، ومتداخلة في أغلب الأحيان؛ رؤى تحمل قراءة للتأخر العربي، وتقترح ما ترى أنه الحل الأنسب أو الوحيد؛ لمجاوزة حال التأخر الهائل عما كان عليه الغرب من قوة وتقدم مقبول يجدر الاقتداء به والنسج على منواله، كلاً عند البعض، أو جزءاً عند البعض الآخر، أو مرفوض في سيرورة التطور الزمني.

ويجد الباحث في الفكر العربي المعاصر، أن مفهوم "النهضة" أصابه ضعف وضمور، قبل أن يختفي ويزول من الساحة الفكرية العربية؛ فتكتسح هذه الأخيرة مفاهيم التقدم، والحداثة، والتغير الاجتماعي، والثورة، والوحدة.

في معترك الألفاظ والمفاهيم، التي شغلت الفكر العربي المعاصر طيلة ما يربو على القرن ونصف القرن من الزمان، يبدو الخطاب العربي الإسلامي المعاصر حتى نهاية ستينيات القرن الماضي تحديداً، منفرداً باستعمال مفهوم يكاد يكون عنواناً عليه وهو مفهوم: "التجديد".

نقول: إنه يكاد أن يكون كذلك: لأنه ظل متضامناً مع مفهوم آخر، قريب منه ودال عليه على نحو آخر، وهو مفهوم "الإصلاح".

ويمكن القول إجمالاً إن الإصلاح، في سيرورة التطور الزمني الذي ألمحنا إليه أعلاه، ظل هو التعبير الأكثر مناسبة في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر؛ للحديث عما كان يقال عنه أول الأمر: إنه النهضة، ثم إلى ما صار يقصد به التقدم المأمول في معنى الجمع السعيد بين "الأصالة". و"المعاصرة".

لماذا كان التجديد أكثر المفاهيم النهضوية مناسبة للتعبير عن التشخيص، الذي قام به المفكر العربي الإسلامي المعاصر لواقع التأخر العربي؟ ولماذا كان هذا المفكر يرفض، بشدة، لفظ الحداثة بل وكان يدين الحداثة في عنف لفظي شديد؟ ولماذا كان برنامج "الإصلاح" يعني التجديد الشامل في التعليم ومناهجه، في الفكر الديني، وفي المؤسسات الدينية التي لايزال الوجود العربي الإسلامي يعرفها منذ أول وجوده حتى الآن: المدرسة، الجامعة الدينية، الفتيا، العلماء... وبالتالي المؤسسة الدينية العربية برمتها؟

ثم ما الشأن في "التجديد" اليوم، وما القول في المؤسسة الدينية في العالم العربي في صلتها بدعوى التجديد؟ ثم، هل يمكن الكلام عن نمط جديد من المؤسسة الدينية أو صورة جديدة لها اليوم؟ وفي قول أخير جامع: ما القول في المؤسسة الدينية والتجديد في العالم العربي اليوم؟

د. سعيد بن سعيد العلوي

محاولات التجديد وأنماط الخطاب المعاصر

يقول عبد الملك الجويني الملقب بإمام الحرمين (419-478هـ):
إن "نصوص الكتاب والسُّنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها"[1].

وقول إمام الحرمين يفيد، من جهة أولى، بأن الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، هي الأصول الثلاثة التي تقرر أصول أدلة الأحكام، كما يقول علماء أصول الفقه. يفيد قول صاحب النص المذكور، من جهة ثانية، بلزوم البتّ في كل ما يتوقع وقوعه "مما لا نهاية له" من الوقائع، أي من الأحداث الجديدة، وذلك هو إعمال العقل الفقهي: حتى يُقدم للوقائع الجديدة ما يناسبها من الحلول الشرعية، مما لم يقرره نص صريح من الكتاب، أو ما كان من السنة متواتراً، أو مما كان الإجماع قد انعقد عليه من أهل الإجماع من العلماء المتقدمين.

ولإعمال العقل الفقهي على هذا النحو اسم معلوم، هو: الاجتهاد. وهو الأصل الرابع من أصول أدلة الأحكام، ومن حيث احتكامه إلى العقل قيل عن ذلك الأصل: إنه العقل، كما سمي طوراً آخر القياس، بالنظر إلى اعتماده القياس آلية في النظر، فهذه مسميات ثلاثة: الاجتهاد، العقل، القياس، تفيد معنى واحداً، فلا تختلف إلا من حيث الزاوية التي يكون

---

(1) عبد الملك الجويني، "البرهان في أصول الفقه"، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الأنصار، القاهرة 1400هـ/1979، ج2، ص743.

منها النظر. تلك هي القاعدة العامة الكبرى المقررة عند علماء أصول الفقه، القاضية بأن أصول أدلة الأحكام. أو ما يمكن أن نقول عنه: إنه روح التشريع الإسلامي في المعنى الذي يتحدث فيه مونتسكيو عن "روح القوانين"، هي مع لزوم مراعاة الترتيب التنازلي: الكتاب أي: القرآن، والسنة، والإجماع، والاجتهاد.

ما يلزم الانتباه إليه بعد استيعاب القاعدة العامة الكبرى المذكورة أعلاه هو أن الاجتهاد في تقديم الحلول الشرعية، لما يستجد في واقع الممارسة الاجتماعية من أمور أي: ما يقال عنه في اللغة الفقهية: إنها "نوازل"، تقديم الحلول التي يكون الموجه فيها "الفهم عن الله" كما يقول علماء أصول الفقه؛ حتى يظل الدين محفوظاً، من جهة أولى، وحتى يكون الفقهاء قادرين على مواكبة تطور الوجود البشري لأهل الإسلام، وإسعافهم بالأجوبة الضرورية من جهة ثانية.

هنالك يكون الاجتهاد بذلاً لجهد كبير، واستفراغاً لطاقة شديدة في الفهم: فهم الواقع المستجد، ومحاولة التماس التشابه والمماثلة بين الحال الجديدة النازلة، وبين حال مماثلة سبق البتُّ فيها، وتقديم الحل المناسب له.

لا يتسع المقام للقول المناسب والكافي في الاجتهاد وشروطه وآلياته، وفي الفئة التي يصح لها أن تحمل صفات المجتهدين؛ ومع ذلك نقول: إن الاجتهاد إذ يبلغ درجة عالية من إعمال العقل الفقهي في الواقعة

الجديدة، وهذا من جانب أول، وإذ يبلغ الواقع الاجتماعي، أو الاقتصادي، أو السياسي، درجة شديدة من التعقد، ويحمل مظاهر عديدة من الجدة، وهذا من جانب ثانٍ فإن الاجتهاد يستدعي الارتقاء إلى رتبة جديدة في "الفهم عن الله"، درجة لا نعت آخر يناسبها سوى نعت التجديد في الدين.

في الحديث الشريف الذي أورده عدد من الرواة: "إن الله تعالى يبعث للأمة، على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها"، فنحن أمام إخبار ووعد من نبي الإسلام: إخبار، عن الله وحياً، أن تفريطاً في الدين يحصل من أهل ملة الإسلام، ووعد بأن تجديداً دورياً على رأس كل قرن سيقع؛ مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، ومن المعروف عند المشتغلين بالعلوم الإسلامية، أن مصنفات عدة قد عرضت لمسألة المجددين في الدين الإسلامي، ولأصنافهم، وصفاتهم، وطبقاتهم.

وهكذا، اعتبرت زمرة من علماء الإسلام في عداد المجددين من أهل المائة سنة الأولى بعد وفاة الرسول، وآخرون عدوا في المائة الثانية، وغيرهم في المائة الثالثة، وهكذا دَوَالَيْك.

نود التنبيه إلى أن مسألة التجديد الديني تطرح إشكالاً مزدوجاً في كل العصور، فهي، من جانب أول، تثير قضية البدعة، وفي الحديث النبوي أن "كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار"، وهي من جانب ثانٍ تطرح مسألتَيْ: الاتباع والاقتداء: اتباع أهل الإسلام

لمن قبلهم في الحديث: "لتتبعن سنن من قبلكم"، والاقتداء بما سار عليه السلف الصالح الأول في الحديث: "أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم، اهتديتم".

يمكن صياغة هذا الإشكال المزدوج في صورة التساؤل التالي: كيف يمكن لأهل ملة الإسلام؛ إذ تتقدم بهم القرون والسنون، وتتعقد أحوال وجودهم الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، مع ما تستدعيه من حلول شرعية تأخذ بعين الواقع هذا التعقيد مع عدم التفريط في الدين، أن يكونوا على نهج التجديد في الدين، وليس على سبيل الزيغ والانحراف؟ وبعبارة أخرى: كيف يكون للمجدد في الدين أن يكون على نهج الإتباع المأمور به شرعاً، وليس على طريق الابتداع المنهى عنه شرعاً؟

اجتهد علماء الإسلام ومفكروه عبر الأزمنة المختلفة بين الإقدام والتردد، بين الانطواء على الذات والانفتاح على العالم، في تقديم الجواب الذي كانوا يرونه مناسباً أو الأكثر مناسبة على كل حال، غير أن ما يعنينا، في حديثنا هذا، هو ما كان من تلك الأجوبة متصلاً بالزمن الحديث والمعاصر.

نود النظر في كيفيات الجواب المختلفة عن السؤال، الذي يرجع إلى مسألة التجديد في الدين: لنقل بعبارة أخرى: إن مطلبنا في هذا القسم الأول من بحثنا هذا، هو أن ننظر في الأنماط المختلفة: لحضور التجديد في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر.

عرف الخطاب العربي الإسلامي المعاصر أولى تجلياته في فكر المبتعثين العرب، مع الشيخ الأزهري رفاعة رافع الطهطاوي، في رحلته الباريزية الشهيرة تخليص الإبريز في تلخيص باريز، في ثلاثيات القرن التاسع عشر أولاً، ثم عند اللاحقين عليه من المشرق العربي، ومن المغرب العربي بعد ذلك، ومن هؤلاء نذكر: محمد الصفار، الطاهر الفاسي، محمد بن إدريس العمراوي والجعايدي بين أربعينات وثمانينات القرن قبل المنصرم.

نحن نَعُدُّ مدونات رحلاتهم بعضاً من الخطاب العربي الإسلامي المعاصر؛ لاعتبارات ثلاثة، هي:

أولها: نأخذ بالتحقيب التاريخي، الذي يجعل بداية التاريخ المعاصر مع حلول القرن التاسع عشر، وهذا سبب منهجي لعل الكثيرين يغفلون عنه، بل لعل البعض لا يعتبر خطأ بطبيعة الأمر حقبة معاصرة، إلاّ ما كان يرجع إلى عقود قليلة مضت.

ثانيها: إن كتّاب الرحلات المشار إليهم كانوا من خريجي الجامعات العربية الإسلامية العتيقة: الأزهر، الزيتونة، القرويين، فهم إذن من فئة العلماء.

ثالثها: وأهمها في حقيقة الأمر، هو أن الأفكار التي كانت تتضمنها انطباعاتهم على مشاهداتهم في دول: إسبانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وإيطاليا،

ومالطة، كانت لا تخلو من نظرات تجديدية في فهم الشريعة الإسلامية. من ذلك آراؤهم الإيجابية عن جزء مما شاهدوه في العالم الغربي، بجانب آراء سلبية، بل ومنتقدة أشد الانتقاد ما رأوا أن الغرب الأوربي كان عليه. ننعت بعضاً من انطباعاتهم عن أوروبا بالإيجابية؛ لأنها كانت تحمل دعوة صريحة إلى الاقتباس مما عند الأوروبيين في ما كان متصلاً بشؤون تنظيم الإدارة، والعدالة، والجيش، والتعليم. ولأن تلك المشاهدات كانت تحرك في نفوسهم أشجاناً بوجوب إحداث إصلاح في شؤون التعليم، والحياة السياسية، بل وفي الأمور التي قد تتصل بالدين أحياناً.

وبالتالي، فنحن نجد في قراءتنا أدب الرحلة العربية المعاصرة -أو الرحلة الأوروبية كما نفضل أن نقول- جراثيم للفكر الإصلاحي، الذي سنجده عند شيوخ الدعوة السلفية العرب، منذ العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، في الرحلة العربية المعاصرة كنمط أول، قوي وواضح، من أنماط حضور التجديد الديني في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، لا يتسع لنا المجال لبسط القول فيه، فنحن نكتفي بالإشارة إليه في هذا المقام[2].

يمثل الفكر العربي الإسلامي المعاصر، مع شيوخ السلفية المعاصرة في نهاية القرن التاسع عشر: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، عبدالرحمن الكواكبي، النمط الثاني القوي والواضح من أنماط حضور خطاب التجديد.

---

(2) في أدب الرحلة العربية المعاصرة، وبسطاً، فما نكتفي بالإشارة إليه في عرضنا هذا، انظر: سعيد بن سعيد العلوي: "أوروبا في مرآة الرحلة صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة". منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط 1995. انظر بصفة خاصة: الفصل الثالث، ص49.

يلزم القول في واقع الأمر: إن معنى التجديد الديني، وكذا برنامج التجديد، يجدان في الخطاب السلفي النموذج الناجز للأجوبة الدينية عن الأسئلة، التي يطرحها الوجود العربي الإسلامي المعاصر لحظة "اكتشاف الغرب".

أما معنى التجديد في الفكر العربي السلفي الكلاسيكي، ولننعت فكر الشيوخ الثلاثة المذكورين أعلاه خاصة بالكلاسيكي: تمييزاً لهم عن فكر اللاحقين عليهم من تلامذتهم، على النحو الذي سنذكر بعد قليل، فيقوم في المفهوم الذي سيطر على فكر دعاة هذا الاتجاه أكثر من غيره من المفاهيم الأخرى، ونقصد به مفهوم الإصلاح، أما برنامج التجديد، فسنعرض له في القسم الموالي التجديد والمؤسسة الدينية في العالم العربي: توخياً للدقة والوضوح في بسط معنى التجديد في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر، وهو مطلبنا في هذا القسم الأول.

نقول: إن معنى التجديد، عند شيوخ المدرسة السلفية الكلاسيكية، يقوم في معنى الإصلاح لسبب جلي عندنا نوضحه، كالآتي: لا شك أن في الإصلاح حمولة دينية قوية، يرد في القرآن الكريم في معانٍ متعددة: فيفيد المصالحة والصلح والتسوية تارة، ويعني القيام بالعمل الصالح تارة أخرى.

فعباد الله الصالحون هم، أساساً، عباده المصلحون، ذلك أن الإنسان المصلح ينشد الكمال الأخلاقي، ويدعو إلى السلام مع مراقبة الإسلام الحق ﴿إِنْ تُرِيدُ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ جَبَّاراً فِي الأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحِينَ﴾ (القصص: 19)[3].

---

(3) والمعنى نفسه نجده في الآية: 11 من سورة البقرة، وفي سورة الأعراف، الآية: 170، وغيرهما.

الإصلاح يحيل على القرآن والسنة، والتشبث بهما، وهو عند مفكري الإسلام، في القرن التاسع عشر خاصة، شعار لما كانوا يريدونه لبلدانهم، ثمرة للاتصال بالغرب الأوروبي، وانتهاء إلى تقرير وجوب الاقتباس منه أو الأخذ ببعض مما كان سبب القوة والتقدم عند أهله، والإصلاح، من جهة النظر الديني كما أسلفنا القول إلى ذلك، تجديد لا ينفي وجوب الاتباع والاقتداء بالسلف الصالح، وهو كذلك من حيث إنه يرفض دعاوى التغريب، بمعنى الارتماء كلية في أحضان الغرب، خطاب التجديد إدانة للتغريب، وهذه الإدانة من خصائصه.

لاقت دعوة التجديد، في العالم العربي الإسلامي المعاصر، محاربة من طرف القوى الاجتماعية والسياسية، التي كانت تستفيد من الأوضاع القائمة ذلك هو الشأن مثلاً عند رؤساء الطرق الدينية وكثير من المشايخ، كما صادفت دعوة الإصلاح محاربة شديدة، بل شرسة أحياناً، من طرف القوى الخارجية التي كانت تتابع هيمنتها على شعوب العالم الإسلامي فسخرت، في جملة ما سخرت من الوسائل، القوى الاجتماعية والسياسية داخل البلدان الإسلامية عموماً، والبلدان العربية الإسلامية خصوصاً: لمحاربة دعاة الإصلاح والتجديد لنستحضر ما لاقاه محمد عبده، والكواكبي، ومعاصرون لهم في المغرب، من عنت القوى الاجتماعية المشار إليها.

ويصح القول: إن "الإصلاح" كان عند شيوخ السلفية العربية الكلاسيكية، صنواً للمعارضة، ولم تكن الكتابات الكلامية عند رجال

السلفية الكلاسيكية خلواً من الدلالات السياسية، فهي قراءة للواقع القائم ونقد له معاً. ذلك هو الشأن مثلاً عند الشيخ محمد عبده في "رسالة التوحيد". وعند أستاذه جمال الدين الأفغاني في رسالته في "الرد على الدهريين". وما تحمله من برنامج كامل في المقاومة والبعث والدعوة إلى الوحدة الإسلامية.

أما الأصناف الأخرى، فكانت أكثر وضوحاً ومباشرة مثلما هو عليه الشأن عند محمد عبده، في ردوده على هانوتو "الإسلام والرد على منتقديه". وفي جداله مع فرح أنطون "الإسلام والنصرانية في معركة العلم والمدنية". ومثلما عليه الأمر بكيفية أشد جلاء عند عبدالرحمن الكواكبي، سواء في شرحه لأسباب الفتور التي أصبح عليها الإسلام "أم القرى". أو في حملته على الاستبداد وفي الربط بينه وبين الانحطاط "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد".

ومع "زعماء الإصلاح" الثلاثة المتقدمين، تبلور في المدرسة السلفية العربية الكلاسيكية خطاب في التجديد، مرتقياً إلى درجة عالية من القوة والتماسك والوضوح: ليغدو النموذج الأمثل في الفكر الإصلاحي الإسلامي المعاصر، وليكون منظومة مرجعية: ما يفتأ الباحثون في الفكر العربي المعاصر يرجعون إليها.

بيد أن الأمر سرعان ما سيأخذ في التغير: بعد وفاة الشيخ محمد عبده في عام 1905: إذ نَحَتْ المدرسة العربية السلفية الكلاسيكية نحوين اثنين متغايرين، هما:

الأول: محافظ بل متشدد، يجنح جهة التراجع عن العديد من الخطوات الإيجابية التي سلكها الرواد الأول عامة، وصاحب "رسالة التوحيد" خاصة، يمثل هذا الاتجاه تلميذ الإمام عبده، وصاحبه في مشروع "المنار"، الشيخ محمد رشيد رضا. والحق أننا أمام إعادة قراءة لآراء محمد عبده ذاتها. قراءة ترجع بالشيخ رشيد رضا إلى مواقف كان يضمر لها كثيراً من الانتقاد.

الثاني: يمثله تلامذة وأتباع للشيخ المصري من مصر والشام ومن دول ثلاث من المغرب العربي: تونس، الجزائر، المغرب.

ويمكن القول: إن المنتمين إلى هذا التيار الثاني، ساروا بالأفكار التي كان الشيوخ الثلاثة: الأفغاني، عبده، الكواكبي، يروجون لها إلى مدى بعيد، كذلك نجد أن قاسم أمين في مصر، ثم الطاهر حداد في تونس، وكذا معاصره في المغرب محمد الحجوي، قد دفعوا بالدعوة إلى تعليم المرأة: سبيلاً إلى الإصلاح الحق، وفهماً لإرادة التجديد في الدين: بتجديد المؤسسات تجديداً إصلاحيًّا، والأسرة في عداد تلك المؤسسات، والمرأة حجر الأساس في الأسرة.

كما نجد أن الشيخ علي عبد الرازق، قد ذهب في الدعوة التي سبقه فيها عبد الرحمن الكواكبي في "طبائع الاستبداد": بوجوب إصلاح المؤسسة السياسية في أرض الإسلام، وهي الدعوة نفسها التي يعبر عنها الشيخ محمد عبده، بكيفية مغايرة بعض الشيء، في "الإسلام والنصرانية": إذ يتحدث عن غياب السلطة الدينية العليا في الإسلام، بل

إن علي عبد الرازق ذهب في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" المذهب الذي يفضي إلى القول بالفصل، في الإسلام، بين السلطة الدينية من جانب والسلطة السياسية من جانب آخر، وإلى التقرير بأن الخلافة لا تخرج في نهاية الأمر عما هو معتاد في المؤسسات السياسية ونظم الحكم في التاريخ البشري.

كما يمكن القول أيضاً: إن الأمر قد صار بين وفاة محمد عبده ومطالع أربعينيات القرن الماضي، إلى إحداث رجَّة في المنظومة السلفية العربية الكلاسيكية، وما يعنينا من تلك الرجة هو ما أصاب مفهوم التجديد من تحول ومغايرة نسبياً، قياساً على ما كان عليه الأمر من وحدة في الفكر، وانسجام في الرؤية، عند الرواد الأول.

وسيصير هذا التحول والمغايرة مع جيل جديد، يمثله في مصر بعض علماء الأزهر: محمد مصطفى المراغي، طنطاوي جوهري، عبدالعزيز جاويش، ويمثله في دول المغرب العربي علماء غيرهم: عبدالعزيز الثعالبي في تونس، عبد الحميد بن باديس في الجزائر، ثم علال الفاسي في المغرب وغيرهم.

والحق أننا مع هذا الجيل الثاني عامة، سنصير إلى نقلة كيفية في المنظومة السلفية الكلاسيكية، نقلة صارت بها الفكرة في أغلب الأحوال إلى مجاوزة تيار المحافظة والتشدد، الذي كان رشيد رضا يمثله ومن ثم فنحن، مرة أخرى، أمام العودة إلى دعاوى الانفتاح على الغرب، والاقتباس منه في نظم السياسة والتدبير الإداري، وبعض من جوانب التنظيم الاجتماعي.

كان ذلك ثمرة لما حدث، في بلدان المغرب العربي خاصة، من اللقاء بين الدعوة السلفية الكلاسيكية من جانب أول، وعمل التحرير الوطني ومقاومة الاستعمار والدعوة إلى اجتثاثه: ما جعل حلوله ببلاد العرب والمسلمين ممكناً. وكانت القوى الاجتماعية المحافظة ممثلة في شيوخ الطرقية ومناصريها من جانب ثانٍ. وعن هذا الالتقاء أخذ في الظهور، ثم في الانتشار السريع في زمن قصير، خطاب في التجديد الديني يتميز باختلاف في النبرة، ومغايرة في المضامين أحياناً غير قليلة، وكذلك سلوك لمنهجية جديدة، مخالفة لتلك التي سار عليها ثلاثي رواد السلفية الكلاسيكية. خطاب في التجديد يلامس النظرية الليبرالية في جوانب منها، من دون أن يَنسى وجود الفارق الأصلي بين التجديد اتباع روح العمل عند السلف الصالح، القول بصلاحية الإسلام لكل الأزمنة، اجتناب سبيل البدعة مع الحرص على عدم الغلو، وهذا من جانب أول، وبين التحديث نبذ الماضي ظهرياً، الأخذ بالمنظومة الليبرالية الغربية روحاً ونصاً معاً.

ومن هنا، فإننا نغدو أمام فكرة يصح نعتها بالسلفية الجديدة، وإننا أمام خطاب في التجديد يحمل، كما قلنا، عديداً من سمات الجدة والمغايرة للنظرة السلفية الكلاسيكية.

ومع حلول ستينيات القرن الماضي، وبعيد هزيمة يونيو/حزيران 1967، سيشهد الخطاب العربي الإسلامي السلفي بداية ضمور وضعف أخذ يفقد بهما بكيفية متسارعة كثيراً مما حافظ عليه من بريق، طيلة الخمسين سنة السابقة.

وسواء تعلق الأمر بالخطاب المذكور في صيغته المحافظة تلك، التي يرى الباحثون فيها امتداداً للدعوة التي حملها محمد رشيد رضا بعد وفاة أستاذه، وجنح بها المنحى الذي أشرنا إليه أعلاه، أو كان الأمر متصلاً بما نعتناه بالسلفية الجديدة ولهذه، كما أشرنا، تلوينات وفيها نتوءات تتمايز بها التيارات عن بعضها بعضاً، في ظل النظرية الكبرى بطبيعة الأمر، أيّاً كانت الحال فإن الخطاب السلفي خطاب الإصلاح، قد فقد الكثير من بريقه متساوياً في الأزمة مع أنواع أخرى من الخطاب العربي المعاصر، مثل الخطاب القومي العربي، والخطاب "الليبرالي"، والخطاب "الاشتراكي"، والخطاب "الماركسي".

ومنذ مطلع سبعينات القرن العشرين، وعلى امتداد العقود الثلاثة الماضية، سيأخذ صوت جديد في البروز ثم الارتفاع: ليتحول إلى صراخ وعنف لفظي، بل ليكون وقوداً لحركات احتجاج قوي، مصادم وهادم، حركات تستقطب صوراً شتى من التذمر والرفض، وتعبير عن الألم والضعف والهزيمة، بل والاستسلام، حركات تتوسل بالإسلام ديناً، وتطالب بعودة إلى ما تراه الموقف الأصلي، النقي والوحيد المقبول.

ومع هذا الصوت الجديد، لا يعود للتجديد معنى إلا متى كان رفضاً شاملاً مطلقاً، وإعلاناً للحرب على كل ما كان مغايراً مختلفاً، ولا معنى للإصلاح إلا بإعلان القطيعة بين زمانين، بين تصورين، بين عالمين، هما: الجاهلية في كل أشكالها وتجلياتها من جهة، والإسلام في نقائه الأصلي من جهة أخرى.

سيعرف ميلاد هذا النوع من القول الجديد، أو خطاب "التجديد"، مع سيد قطب، ولدواعٍ عديدة، يسهل إدراكها ولا يتسع المقام لبسط القول فيها، سيكون مؤلفه الصغير "معالم في الطريق" بمثابة إعلان العقيدة أو البيان الاعتقادي، الذي يُعَلِّمُ على ميلاد خطاب التجديد في نمط جديد، ومغاير، وداعٍ إلى نسف كل خطابات التجديد السابقة عليه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

المؤسسة الدينية والتجديد

بعد أن تبينا معنى التجديد إجمالاً، وأنماط حضور التجديد في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر؛ يتعين علينا النظر في برنامج التجديد في ذلك الخطاب، ذلك أن خطاب التجديد، كما سنرى، يتصل بالمؤسسة الدينية في العالم العربي اتصالاً عضوياً، إلا أن القول في هذه الصلة موضوع هذا القسم الثاني من حديثنا، وتبيان لحقيقة التجديد أو برنامجه كما قلنا سابقاً، يستدعي أن نمهد له بتنبيه يتعلق بالمؤسسة الدينية في العالم العربي، وما تطرحه في الذهن من إشكال نتيجة غموضه أو بالأحرى بالنظر إلى الاختلاف بين إفادة اللفظ في الاستعمال العربي، ودلالته في الوجود الاجتماعي والثقافي في الغرب.

من المعروف أن عالم الاجتماع إيميل دوركهايم Emile Durkheim 1858 - 1917 الذي يعتبر المؤسس الفعلي للسوسيولوجيا الفرنسية، وأحد المنظرين الذين أسهموا في تطوير علم الاجتماع ومنهجه

عامة، قد أولى الحياة الدينية في أبحاثه عناية كبرى، أشهرها كتابه عن "الأشكال الأولية للحياة الدينية".

فإذا تركنا هذه الدراسة الكلاسيكية جانباً، ورجعنا إلى بعض أبحاثه في دراسة الظواهر الدينية[4]، فنحن نجد تحليلات مسهبة، أكاديمية، في أصل التدين والحياة الدينية، وأنواع الممارسات الدينية عند الشعوب الأولى، كما نصادف حديثاً مسهباً موثقاً بطبيعة الأمر بالشواهد والأدلة عن الشعائر، غير أننا لا نجد ذكراً للمؤسسة الدينية.

وإذا ما قصدنا عالماً اجتماعياً كبيراً، هو المفكر الألماني ماكس فيبر Max Weber 1864 - 1920، وإسهامه في تطوير كل من علم الاجتماع السياسي والديني في غير حاجة إلى تدليل، فإننا قد نفاجأ بما ينتهي أو لنقل إننا في الكتابة العربية لا ننتبه على النحو الضروري لأمر جدير بالانتباه حقاً. لنترك جانباً كتابه الأشهر "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"، ولنتصفح بعضاً من الدراسات الغزيرة التي خصصها لأثر الدين في الوجودين: الاجتماعي والاقتصادي، ولنأخذ منها بحثاً ذا صلة بالمؤسسة الدينية، هو بحثه في "الكنائس" و"الطرق الدينية" في أميركا الشمالية[5].

يسعى البحث إلى المقاربة بين كيف التدين عند كل من الفرد الأوروبي الألماني تحديداً، والفرد الأمريكي في العلاقة التي يقيمها كل

---

(4) انظر: بسطاً لرأينا في هذه النقطة: سعيد بنسعيد العلوي، "أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه"، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2008، ص140 167.

(5) Emile Durkheim. Religion. Morale. Anomie. les éditions de Minuit. Paris. 1975. pp. 65-122.

منهما مع الكنيسة، وفي الدلالة التي يحملها الانتساب إلى كنيسة بعينها، غير أن ما يعنينا، بكيفية مباشرة، هو الإجابة التي يقدمها عن السؤال الذي يقوم هو ذاته بطرحه عن دلالة الانتماء إلى طريقة روحية معلومة، في مقابلة دلالة الانتساب إلى الكنيسة.

وإذ نتأمل جواب ماكس ڤيبر، فنحن نرى أن الفرق بينهما هو الفرق عينه بين الخصوص والعموم في الحديث عن الموضوع الواحد، أما العموم فالقصد به مجموع المنتسبين إلى الديانة المسيحية عامة: الكاثوليكية والبروتستانتية وغيرهما، وأما الخصوص فالقصد به الجماعة المحددة أي: الصغيرة في المقارنة مع مجموع المسيحيين، التي تنتمي إلى طريقة معلومة، كل الفرق يقوم في "حجم الفريق الاجتماعي الذي يمارس في المعتاد أكثر أشكال التأثير على بنيته الداخلية"[6].

والجامع الأعظم، الذي يضم مجموع المؤمنين المسيحيين بين حناياه، يحمل اسماً واحداً من العسير العثور على بديل له وهو الكنيسة، ويصح القول، في عبارة أخرى: إن المؤسسة الدينية في الممارسة المسيحية تحمل نعتاً معلوماً هو الكنيسة.

فإذا رجعنا إلى القواميس اللغوية الميسرة: الفرنسية والإنجليزية، مثلاً: فإننا نقرأ في تعريف لفظ "المؤسسة" Institution في اللغتين: "بنية تنظيمية ذات أصل بشري".

---

(6) Max Webel. "Eglises" et "Sectes" en Amérique du Nord. in L'étique Protestante et l'esprit du capitalisme. éditions Gallimard. Paris. 2003. p. 259 et suiv.
- والمزدوجتان في عنوان البحث - كما نلاحظ - من وضع المؤلف.

ومن دائرة فرنسية للمعارف متداولة، نفيد أن هذه البنية التنظيمية يمكن أن تكون سياسية الشأن كذلك في الدساتير والقوانين التنظيمية وفي الأعراف السياسية، أو سوسيولوجية، فهي تدل على "بنية اجتماعية أو على منظومة من العلاقات الاجتماعية، تتسم بدرجة عالية من الاستقرار".

والمؤسسة تكون أيضاً اقتصادية، أو فلسفية أو غير ذلك، وإذ يتعلق الأمر بالمؤسسة الدينية: فإن دائرة المعارف المذكورة وغيرها، مما يمكن أن نجده في شبكة الإنترنت، في الحديث عن المعاني المتداولة، لا تسعفنا إلا بلفظ واحد، يفيد المعنى المطلوب في معرفة المؤسسة الدينية، وهو لفظ: "الكنيسة": Eglise، Church، لا تستطيع محاولة التعريف أن تذهب أبعد من التقرير بأن الكنيسة هي إما الجماعة، أو المؤسسة الدينية، وإما المكان الذي يكون فيه التعبد، وتقام الشعائر.

ما نريد الوصول إليه من هذه المقدمة الضرورية لموضوعنا في ما نقدر، هو أن هذا المعنى الذي يأخذه لفظ "المؤسسة الدينية"، سواء عند عالم متخصص ومنظر مثل "ماكس ڤيبر"، أو في التداول اللغوي اليومي في المجتمعات الغربية القواميس، دوائر المعارف الميسرة، الشبكة...، هذا المعنى الذي يفيد الوجود الضروري لجامع روحي تنظيمي أعلى هو الكنيسة، يغيب في التصور العربي الإسلامي غياباً طبيعياً منطقياً: ذلك أنه لا مكان في الإسلام لبناء مماثل لبنية الكنيسة، مؤسسة عليا ناظمة تحتوي تراتباً هرمياً، وفضاء لممارسة العبادة.

يتحدث البعض كما هو الشأن عند الباحثين في الحقول الاجتماعية في دُول المغرب العربي عامة، عن "الحقل الديني" وإدارته، وتعتبر "المؤسسة الدينية"، هي التنظيم العملي للمجال الديني فلا وجود، بالتالي، لناظم أو "هيكل" على النحو الذي تكون فيه المؤسسة الدينية رديفاً للكنيسة في المجتمعات المسيحية وتعبيراً عنها.

هذا التنبيه الضروري يعني بالنسبة لنا وجود أمرَيْنِ اثنين، يتعين أخذهما بعين الاعتبار، هما:

الأول: أن الحديث عن المؤسسة الدينية، في العالم العربي، حديث يستدعي الوضوح والتحديد ضرورة.

الثاني: أننا، في ما يدعوه المناطقة بالتحديد بالسلب، إذ نتحدث عن المؤسسة الدينية هذه فنحن لا نقصد بها ضرورةً المعنى الذي تفيده في الوجود والثقافة في الغرب.

ويمكننا الآن بعد التنبيهين أعلاه، أن نتحدث عن المؤسسة الدينية في برنامج التجديد في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر: حيث أن التجديد يتصل بالجوانب التنظيمية للمجال الديني من جانب، وبالإصلاح من جانب آخر، وسنعمل في حديثنا هذا على مراعاة الترتيب ذاته، الذي أخذنا به في القسم السابق في حديثنا عن أنماط حضور التجديد في الخطاب العربي الإسلامي المعاصر متجاوزين الحديث عن برنامج الإصلاح عند الرحالين المعاصرين العرب.

يتسم برنامج التجديد في الفكر العربي السلفي الكلاسيكي بدرجة عالية من الوضوح في نقد الواقع المعاش، أي في تشخيص أسباب الانحطاط، الذي كان المنتسبون إلى هذا الفكر يرون أن العالم الإسلامي كان عليه، وكذا في التدليل على سبل العلاج، ومن ثم التوافر على انسجام في رسم الأهداف المتوخاة من الدعوة إلى التجديد.

هكذا كان المعلم الشيخ جمال الدين الأفغاني، يرى أن حال الانحطاط تعود من جهة أولى إلى ما علق بالإسلام من أفكار خاطئة وآراء كاذبة، ومن ثم كانت دعوته إلى العمل على بعث وتطهير الإسلام؛ بالرجوع به إلى ما كان عليه من الصفاء الأول. ذلك أن "ابتداء ضعف المسلمين كان من يوم ظهور الآراء الباطلة والعقائد التبشيرية الدهرية في صورة الدين"[7].

كما أن دعوة الأفغاني كانت دعوة إلى النضال: من أجل تحقيق وحدة المسلمين، وتجميع دولتهم تحت راية خلافة واحدة، وفي هذا المعنى كان الشيخ الأفغاني زعيم دعاة الجامعة الإسلامية، ومن جهة ثالثة كانت دعواه إلى مقاومة المناورات الإمبريالية للدول الغربية.

لكن الواقع أن برنامج التجديد لدى الأفغاني، من حيث استهدافه إصلاح شؤون العالم العربي الإسلامي خاصة، لا يتجلى في صورته القوية إلا مع تلميذه محمد عبده، على نحو، ومع عبدالرحمن الكواكبي على

---

(7) المرجع السابق، ص 264-265.

نحو آخر، مع أن الشيخين المصري والسوري يلتقيان في أرضية واحدة، ويتوافقان في العديد من مكونات برنامج التجديد.

يتحدث صاحب "رسالة التوحيد"، أكثر من مرة، عما يتطلع إليه من أجل إنجاز برنامج التجديد الشامل، الذي كان يدعو إليه، مدار البرنامج عند محمد عبده قضايا ثلاث أساساً، هي:

الأولى: إصلاح الدين الإسلامي، والرجوع به إلى حال الصفاء الأول، ويتوافق عبده في ذلك مع أفكار شيخه كما أشرنا إليها أعلاه.

الثانية: صرف الجهود إلى إصلاح التعليم العربي، وتجديد اللغة العربية. وهذه القضية تتفرع في الواقع إلى قضايا متنوعة، أهمها ثلاث قضايا، هي:

العمل على إحياء ما اندثر وضاع من النصوص العربية القوية في عهود الانحطاط: بتحقيق ما كان منها مشوهاً.

إعادة نشره نشرة علمية محققة

نفض الغبار عن النصوص الكبيرة الدالة في الثقافة العربية الإسلامية[8].

---

(8) جمال الدين الأفغاني: "رسالة في الرد على الدهريين"، ضمن الأعمال الكاملة للأفغاني، جمع وتقديم: محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1959، ص131.

ومنها أيضاً: الدعوة إلى إصلاح التعليم في الأزهر، مقررات، ومناهج في الدراسة، ونظاماً في التدريس.

الثالثة: أن محمد عبده، الذي حمل لواء البرنامج الإصلاحي، كان موجهاً على خطى شيخه الأفغاني، لمقاومة الهيمنة السياسية الأوروبية، مع الدعوة إلى وجوب الاقتباس مما كان عند الغرب من أسباب التفوق التكنولوجي والعلمي، وهذا هو الشق الأول من القضية، أما الشق الثاني فكان موجهاً، بقوة وصرامة، إلى مقاومة قوى الاعتراض والمقاومة، ممثلة في شيوخ الطرق الدينية والمتحلقين حول الزوايا.

أما عند عبد الرحمن الكواكبي، فإن مدار القول في تشخيص أسباب الانحطاط من جانب، وسلوك طريق الإصلاح الحق، طريق التجديد، فليس يخرج عن وجوب الإفلات من قبضة الاستبداد، الذي يجعل الأمة في حال من الخنوع والضعف، غير أن الأساس يظل "قبل مقاومة الاستبداد في تهيئه ماذا يستبدل به الاستبداد"، كما يقول عبد الرحمن الكواكبي، مؤلف "طبائع الاستبداد"[9]، وهو ما يرجع في نهاية التحليل إلى الشعور بوجوب الانتفاض؛ إذ "الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية"[10]، وهذا لا يُنَالُ إلا بمراجعة شاملة لنظم

---

(9) كان محمد عبده، شيخاً مدرساً، ثم مفتياً للديار المصرية، وراء نشر عدد من النصوص الإسلامية النفيسة أو الضائعة، نذكر منها، على سبيل التمثيل فقط: الموافقت والاعتصام للشاطبي، تهذيب الأخلاق لابن مسكويه، كتاب المقدمة لابن خلدون.

(10) عبدالرحمن الكواكبي، "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، دار الشرق العربي، بيروت، طبعة ثالثة، من دون تاريخ، ص151.

العيش، والتعليم، وإدراك الدين على حقيقته، على النحو المعلوم في الفكر السلفي الكلاسيكي عموماً.

ويمكن القول إجمالاً: إن برنامج التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، اللاحق على المرحلة التي نعتناها بالسلفية الكلاسيكية، قد انصب على قضايا ثلاث، إما أنها ترد مجتمعة في خطاب الممثلين البارزين للتيارات المشار إليها، وإما أن التركيز يقع على إحداها تخصيصاً.

أولى القضايا الثلاث تتصل بالإصلاح الاجتماعي، من وجهة النظر الدينية الإسلامية، أي نقد العادات الاجتماعية التي تعتبر سلبية، مخالفة للشريعة في ظاهرها أو في روحها، وثانية القضايا تتعلق تخصيصاً بالمؤسسة السياسية، ووجوب إصلاحها، أخذاً بالاتجاه الذي سلكه كل من محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي خاصة. أما ثالثة القضايا، وهي ما شغل من الفكر العربي الإسلامي المعاصر مساحة كبيرة، فيتعلق بإصلاح النظم والمؤسسات التعليمية الدينية، وما اتصل بها، كذلك نجد تعدداً في البرامج الإصلاحية التي تتصل بإصلاح الجامعات الكبرى: الأزهر، الزيتونة، القرويين، ذلك أن هذه المؤسسات العتيقة كانت تقوم بجملة من الوظائف والمهام، منها: إعداد الأئمة والوعاظ والقضاة والكتاب والمحتسبين والعدول، وما اتصل بالحياة الدينية عامة، وكذا إعداد الأطر الإدارية الضرورية لعمل كل من الدولة والمجتمع، فضلاً عن وظائفها التقليدية الأخرى، وما حدث هو أن تلك المؤسسات أخذت، بالتدريج تفقد

ما كان لها من الأدوار المتعلقة بإعداد الأطر الإدارية، والتعليمية، بل ورجال القضاء، في مقابل نشأة المدارس والمعاهد العصرية[11].

ومع ظهور حركات الإسلام السياسي، التي تجنح في تشددها إلى درجة العنف اللفظي الشديد، والارتكان إلى ثنائية الجاهلية/الإسلام، واعتبار التجديد رجوعاً إلى مثل أعلى افتراضي، ستتقلص برامج التجديد المعتاد تداولها في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، قبل أن تصير إلى الاختفاء والزوال.

وإذا كانت الجامعات الإسلامية العتيقة قطب الرحى في خطاب التجديد في الفكر العربي الإسلامي والمعاصر، وكانت قوام المؤسسة الدينية مع الانتباه إلى الدلالة التي يكتسيها اللفظ في الثقافة العربية الإسلامية، على نحو ما بينَّا سابقاً، فإن الأمر سيصير في خطاب التشدد المطلق الجاهلية/ الإسلام إلى غير ذلك.

وإن لم يكن الأمر كذلك مع سيد قطب ونظرائه من علماء الدين، فإنه قد انتهى إلى ذلك، بل وذهب أبعد من ذلك، عند الأتباع ممن كانوا عند إعدامه في سن الطفولة وأولى خطوات الشباب، فلن يغدو الأمر تنكباً عن خطاب تجديد التعليم الديني، أو تجديد المؤسسات الجامعية العريقة، بل إنه سيصبح انصرافاً كلياً عنها، وسيصبح الأمر في أحايين عديدة في موقع الاستخفاف بها، ومعاداة رجالها.

---

(11) المرجع السابق.

مؤسسات دينية جديدة!

هل نحن في العالم العربي أمام "مؤسسات دينية" -والمزدوجتان للتحفظ بطبيعة الأمر- جديدة؟ هل نحن، على أقل تقدير، أمام ميلاد إن لم نقل تطور صيغة جديدة معاصرة جداً، وذات مقدرة تكنولوجية هائلة، من صيغ مراقبة وتأطير الحقل الديني في العالم العربي؟

ومما لا جدال فيه أننا أمام ظاهرتين جديدتين لهما قوة هائلة، ونجاعة فائقة، وتأثير في العقول والنفوس، ولا نبالغ: إذا قلنا: إنه لم يسبق لهما نظير، وهما:

الظاهرة الأولى: هي الفضائية الدينية، أو القناة الوطنية أو المحلية.

الظاهرة الثانية: هي ظاهرة المواقع الإسلامية على الشبكة العنكبوتية، أو الإنترنت.

وسنقف في السطور الوجيزة التالية أمام كلتا الظاهرتين، قبل المغامرة بالإجابة عن السؤال المطروح أعلاه.

لا نبالغ -بداية- إذا قلنا: إن التليفزيون يشكل اليوم أداة فاعلة، شديدة الخطورة والتأثير، في توجيه الوعي، وفي بناء شخصية كلٍّ من الطفل والمراهق والإنسان الراشد على السواء، ففضلاً عن كيفيات التأثير

التي يمارسها التليفزيون من الناحية السيكولوجية على الفرد، وخارجاً عما يفيده درس علم النفس الاجتماعي في الصلة بين مشاهدة التليفزيون وبين الواقع الفعلي: يلزمنا أن نضيف، إذا كنا في حاجة إلى ذلك: أن ذلك الأثر يكون أكثر فعلاً وأن التليفزيون بحسبانه أداة للتثقيف واكتساب المعارف والاطلاع على العالم ذو أثر قوي، بل حاسم أحياناً في تكييف الوعي في العالم العربي.

الأمر كذلك بالنظر إلى الارتفاع الهائل في الأمية، التي تصل في ساكنة ذلك العالم إلى ما يفوق 25٪ من أبنائها لا يقرأون ولا يكتبون، وهذا من جهة أولى، ثم لاتسام الواقع العربي بسمة أخرى، بنقيصة مؤدية من جهة أخرى، وهي نقيصة تدني المطالعة، وتداول الكتاب في أوساط المتعلمين في العالم العربي بشهادة الإحصائيات التي تقدمها المنظمات الدولية ذات الصلة بالثقافة والتربية... في واقع مثل هذا يصبح التليفزيون أداة لاكتساب المعرفة الدينية، ونشر الوعي الديني، على النحو الذي تريده الجهات المسؤولة عن مختلف وسائل الإعلام في العالم العربي.

في المشهد الإعلامي التليفزيوني العربي فضائيات إسلامية دينية متخصصة، سنية وشيعية، رسمية أو في ملك خواص، مدار البرامج في تلك الفضائيات والقنوات التليفزيونية الوطنية أيضاً هو الدين الإسلامي، ومحتويات تلك البرامج وعظ ديني، وندوات، ولقاءات تتصل بالدين الإسلامي، وببعض قضايا الواقع الإسلامي المعاصر. ولا يعنينا في هذا المقام النظر في تلك القنوات والفضائيات التليفزيونية، من حيث مضامين

برامجها، أي من حيث محتويات الخطاب الديني الذي تنشره. ولا الحكم عليها من حيث خدمة الإسلام أو الإساءة إلى أهله في بعض الأحيان. إن ما يعنينا، تحديداً، هو الوظيفة التي تقوم بها في الوجود الديني في العالم العربي، مثلما تعنينا القدرة التي تمتلكها على إحداث التجديد في العمل الديني في ذلك العالم.

ومن نافلة القول: إن الإنترنت قد أحدث ثورة في طرائق الاتصال، وفي ولوج عالم المعلوميات المعرفية، الذي يكاد يكون عالماً غير متناه. لكن من المثير للإعجاب حقاً أن يلاحظ المرء كيف أن هذه الثورة المعرفية قد أفادت الحركات الإسلامية إفادة هائلة، بل خارقة للعادة، وإن من دواعي الدهشة أن يجد الباحث كذلك إقبالاً من مختلف مكونات هذه الحركة على هذا العالم الافتراضي، الذي تنقلك إليه نقرات قليلة خفيفة وأنت أمام شاشتك الصغيرة.

والحق أن المرء لا يستطيع أن يحصي عدد المواقع Websites الإسلامية، وأعداد المدونات blogs؛ فهنالك نوافذ داخل النوافذ، ومواقع في جوف مواقع أخرى. ويكفي في ذلك أن تطلب من الشبكة islam.net أو islam on line أو Oumma.com على سبيل التمثيل بطبيعة الأمر؛ حتى تطالعك على الشبكة مئات المواقع الشخصية والجماعية، مواقع في أغلب الأحوال معززة بالصوت والصورة.

وعملياً لكل الشخصيات "الدينية"، التي ألف المشاهدون رؤيتها في الفضائيات الدينية مدوناتها ومواقعها الخاصة بها. تقوم هذه المواقع

العديدة بعمل الإرشاد الديني، بالإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بالعبادات، وأحياناً قليلة تلك التي تتصل بالمعاملات، وتوفر المعرفة التاريخية الإسلامية، وتقوم بعمل الإخبار والتواصل وخاصة الإخبار عن برامج القنوات والفضائيات الدينية. بل إن من المواقع التي تحيل عليها islam on line، مثلاً ما هو مخصص للتعارف والبحث عن شريكة العمر! وهي مؤسسات تتوافر أحياناً على درجة تثير الإعجاب من الدقة والوضوح، والسرعة في التواصل، ونقل الرسائل والمعلومات، وكذا مواكبة الأحداث في العالم شخصياً اطلعت من خلال بعض تلك المواقع على دقائق أخبار الحرب والنيران الحارقة في غزة سنة 2008.

وربَّ قائل يقول: إنه لا مجال للمقارنة بين ملايين المشاهدين للبرامج الدينية في القنوات التليفزيونية وللفضائيات الدينية التي أدركت في زمن يسير درجة عالية من الانتشار والسرعة، فضلاً عن فضائية عربية اكتسبت شهرة عالمية؛ فأصبحت وكالات الأنباء العالمية تتناقل صورها، وتعدها في جملة المصادر الإعلامية الكبرى، وبين بضع مئات من آلاف مستخدمي الشبكة، في مختلف المكاتب والبيوت وفضاءات الشبكة التي أصبحت من حيث العدد تنافس أعداد المقاهي في المدن العربية الكبيرة والصغيرة، بل و في بعض الأحيان في القرى، ربما كان هذا القول صحيحاً من الناحية العددية المحض، غير أن له من التأثير ما ليس يخضع للمراقبة الكمية بَلْهَ التقدير الكيفي، وليس مبالغة إذا قلنا: إن وسائل الإعلام في العالم العربي، الذي تفوق فيه أعداد الأميين السبعين مليون فرد، هي بصدد إحداث نقلة كيفية في أنماط التواصل وتداول المعرفة.

لنعد الآن إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا القسم الثالث: هل يحق لنا القول: إننا أمام صيغ جديدة في تأطير ومراقبة الحقل الديني في العالم العربي؟ بل أليس من المشروع أن نتساءل: ما إذا لم نكن اليوم شهوداً على حدوث تحول في طبيعة وعمل المؤسسة الدينية في العالم العربي؟ ألا يمكن الكلام، بالأحرى، عن نقلة كيفية في تصور معنى التجديد في الدين؟ كان لاكتشاف الأثر الإغريقي عامة، وللأورغانون المنطق وأدواته خاصة، أثر قوي في تطوير علم الكلام في الإسلام في منهجية المقاربة وطرائق الاحتجاج والنابهون من مفكري الإسلام، مثل ابن خلدون، يميزون، في الاحتجاج الكلامي، بين طريقة المتقدمين وهؤلاء كانوا ذوي معرفة قليلة بالمنطق اليوناني، وطريقة المتأخرين وهؤلاء كانوا متشبعين بالمعرفة المنطقية الإغريقية. أليس في الإمكان اليوم المماثلة بين التليفزيون والفضائيات الرقمية تحديداً، بحسبانها أداة في المعرفة، وبين المنطق اليوناني من حيث موقف أهل الإسلام وسلوك المنتمين إليه؟ ثم ألا تكون دواعي المماثلة أقوى وأشد بين دور وعمل المنطق اليوناني ودور وعمل الشبكة اليوم؟

إن الإجابة متضمنة في السؤال ذاته: ذلك أن الأمر لا يتعلق في الفضائية والشبكة بأداتين في المعرفة فحسب، بل بثورتين عارمتين في مجال التواصل حيث تتقلص الفوارق وتختفي الأبعاد والمسافات.

خاتمة

إذا لم نكن مع الفضائيات الدينية والشبكة في خدمة العمل الإسلامي أمام تحول كيفي في وظيفة المؤسسة الدينية في العالم العربي، فنحن، لا شك في ذلك، أمام مسالك جديدة يسلكها الخطاب الديني في هذا العالم العربي. هل من شأن هذه المسالك الجديدة أن تحدث رجَّة في ذلك الخطاب؟ هل يملك سلوك هذه المسالك الجديدة أن يحدث ما من شأنه أن يدعو إلى تجديد خطاب التجديد، وأن يتجاوز خطاب التشدد والثنائية القطعية الإسلام/ الجاهلية؟

لا يظهر الإسلام بهيًّا مشرقاً في خطاب التشدد الذي تروجه بعض الفضائيات الدينية، ذات الانتشار الواسع في العالم العربي، مثلما أبانت بعض أحداث العنف الدامي وقد اتخذ الإسلام ذريعة، وقد انتصر للثنائية القطعية وخطاب الغلو والإقصاء، أن الشبكة تملك أن تكون في خدمة التشدد، بل وفي متناول أيدي الإرهاب ذاته أحداث حي سيدي مومن في الدار البيضاء وتبادل الإشارة بين منفذي عمل الإرهاب بواسطة الشبكة داخل فضاء عمومي للإنترنت، غير أننا نستحضر قول ابن رشد، إذ يميز بين التذكية وبين الأداة التي تكون بها التذكية. فهذه الأخيرة قد تكون للمؤمن ولغير المؤمن على السواء.

أخيراً، يستدعي خطاب التجديد في العالم العربي تجديداً شاملاً، في موضوعه وبرنامجه على السواء، والحق أن المؤسسة الدينية، في قول، وإدارة الحقل الديني في قول آخر في حاجة إلى وقفة تأمل ومراجعة، مراجعة شاملة تطال الذات ذاتها.

مشيخة الأزهر والسلطة في مصر

د. عاصم الدسوقي(*)

اتسمت علاقة الأزهر بالسلطة الحاكمة في مصر، تاريخياً، بحالة من الشد والجذب منذ تأسيس هذه المؤسسة الدينية العتيدة قبل أكثر من ألف عام. فمجموعة القواعد والقرارات التنظيمية لشؤون الجامع الأزهر ومعاهده، أوضحت مدى حرص السلطة السياسية على الهيمنة على شؤونها، لما لها من مكانة عالية بين الناس، وكذلك الحال في ما يتعلق برؤساء الطوائف الدينية الأخرى. ولقد أوجدت تلك القرارات أرضية من المصالح المشتركة بين الطرفين. فشيخ الأزهر يستمد نفوذه الإداري على العلماء من الحاكم، والحاكم يتعاون معه على إقرار النظام بين العلماء وتأكيد ولائهم للحاكم، أي أن أحدهما يستجيب لمطالب الآخر حسب مقتضى الحال.

(*) أستاذ التاريخ الحديث المتفرغ في جامعة حلوان، والعميد السابق لكلية الآداب جامعة حلوان، مصر.

يعَد الجامع الأزهر- تاريخياً- المؤسسة الأم لعلماء الإسلام في العصر الحديث، وهم أولئك الذين درسوا فيه فروع الدين الإسلامي، على يد العلماء والشيوخ من مختلف المذاهب، وانصرف كل منهم يعمل في مجال العقيدة والدعوة التي تأهل لها.

ولم يكن للجامع الأزهر في بدايته رئاسة معينة، إذ كان يتولى إدارة شؤونه سلاطين مصر وأمراؤها شأن بقية المساجد، أما شؤونه الداخلية فيقوم بها مشايخ المذاهب الأربعة وشيوخ الأروقة، يعاونهم خطيب المسجد، والمشرف، ومعاونوه من العمال والخدم.

بقي هذا الوضع متّبعاً طيلة حكم الفاطميين والأيوبيين والمماليك البحرية، وفي عهد السلطان برقوق أول سلاطين المماليك البرجية وفي عام 1383م/784هـ تم تعيين (ناظر) للأزهر، لينوب عن الحاكم في الإشراف على شؤون الأزهر مالياً وإدارياً، ويعمل على تنفيذ تعليمات السلطان في ما يخص أهل الأزهر، وكان هذا الناظر يختار من بين رجال الدولة من الأمراء والأغوات ويعتبر رئاسته إدارية وليست علمية[1].

(1) كان الأمير بهادر الطواشي كبير المماليك السلطانية هو أول ناظر للأزهر. انظر: محمد عبدالمنعم خفاجي، "الأزهر في ألف عام". ج 1. القاهرة 1954، ص145. عبدالجواد صابر إسماعيل، "دور الأزهر في مصر إبان الحكم العثماني 1517-1798". رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ الحديث. كلية اللغة العربية. القاهرة. جامعة الأزهر 1969، ص347.

نشأة المنصب

أما في ما يتعلق بالرئاسة العلمية للأزهر، والمعروفة بـ(المشيخة)، فإن الغموض يكتنف الظروف والملابسات التي نشأ فيها هذا المنصب، وكذا مَنْ تولاها من العلماء. وهناك اتفاق بين مؤرخي الأزهر، وكلهم ينقل عن الآخر، على أن السلطان العثماني سليمان القانوني رأى ضرورة أن يكون للجامع الأزهر (شيخ)، يتفرغ للإشراف على شؤونه الدينية والإدارية معاً، ويكون حلقة الوصل بينه وبين العلماء[2].

وكان تعيين شيخ للأزهر يتفق مع طريقة العثمانيين، في إدارة شؤون البلاد التي حكموها، فآنذاك كان المجتمع المصري شأن كل مجتمعات العصر مجتمع طوائف: دينية، ومذهبية، وحرفية، ومهنية، وكل طائفة لها شيخ مسؤول أمام الحاكم. ولما جاء العثمانيون إلى مصر، وجدوا لكل طائفة دينية شيخها، الأقباط بمذاهبهم، واليهود، فيما عدا أولئك العلماء الذين يتعلمون ويعلمون في الأزهر، ومن هنا كان تعيين شيخ لهذه الطائفة، أسوة بالطوائف الأخرى، يتعرف السلطان عن طريقه إلى أحوال أبنائها.

ومنذ نشأ منصب المشيخة، لم تكن هناك قوانين توضح طريقة تعيين شيخ الأزهر وتحدد علاقته بالحاكم، وكانت العادة أن شيخ الأزهر لا

(2) أحمد محمد عوف. "الأزهر في ألف عام". مجمع البحوث الإسلامية. القاهرة 1970. ص109.

يعزل من منصبه إلا بالموت، وظل هذا التقليد معمولاً به حتى عام 1871، حين عزل الشيخ مصطفى العروسي من مشيخة الجامع[3]، ثم أصبح تعيين شيخ الأزهر ينظم بمقتضى القوانين التي يصدرها الحاكم نفسه، وكذلك بالنسبة للوظائف الفرعية الأخرى، مثل: مشايخ المذاهب، ومشايخ الملحقات، والوكلاء بناء على ترشيح شيخ الأزهر نفسه[4].

وأثناء الإعداد لدستور 1923، كان موضوع تبعية الأزهر للملك، وحقوق الحاكم التقليدية في اختيار شيخ الأزهر وكبار العلماء، موضع نقاش بين أعضاء اللجنة العامة للدستور، فقد رأى البعض وجوب انتقال حق تعيين الرؤساء الدينيين، من الحاكم إلى السلطة التشريعية والتنفيذية: تمشياً مع النظام النيابي، وقد كان الملك أحمد فؤاد الأول حريص على الاحتفاظ بهذا الحق لنفسه؛ فأشار على اللجنة بألا تتعرض لحقوقه في هذا المجال، وعلى هذا وضعت اللجنة الفقرة التالية: "ينظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته: طبقاً للمبادئ المقررة بهذا الدستور، في ما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين، وبالأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف، وعلى العموم في المسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد، وإذا لم توضع أحكام تشريعية تستمر مباشرة هذه السلطة: طبقاً للقواعد والعادات المعمول بها الآن"[5].

---

(3) من مذكرات شيخ الإسلام الظواهري، محمد الأحمدي الظواهري، "السياسة والأزهر"، بقلم: ابنه الدكتور فخر الدين، القاهرة 1945، ص28. علي عبد الواحد: لمحة في تاريخ الأزهر، القاهرة 1963، ص88.

(4) م المادة 31 من قانون 1908 بشأن الأزهر، الصادر في 1908/3/11، والمادة 19 من قانون 1911، الخاص بإصلاح الأزهر.

(5) مذكرات الظواهري، مرجع سابق، ص34.

ثم تم تنظيم هذه المسألة في عهد حكومة عبدالخالق ثروت؛ حيث وافق البرلمان على مشروع قانون، يقضي بأن يكون استعمال سلطة الملك في تعيين شيخ الأزهر بواسطة مجلس الوزراء، وأن يكون التعيين بأمر ملكي، بناء على ما يعرضه رئيس مجلس الوزراء[6].

ولعل في هذه الصيغة قدراً من التوفيق، في تنازع الاختصاصات بين طبيعة الحكم الفردي الأوتوقراطي قبل الدستور، وطبيعته بعد الدستور الذي تصور واضعوه أنه يضع مصر على طريق الليبرالية، ذلك أن مفهوم الأمر الملكي، يعني صدور القرار خالصاً من دون معاونة من أجهزة تابعة. أما المرسوم فإنه يأتي بناء على اقتراح من السلطات التشريعية والتنفيذية. وفي الوقت نفسه يبين إلى حد كبير أهمية سيطرة الحاكم على المناصب الدينية؛ تحقيقاً للولاء.

قانون مشيخة الأزهر

بإعلان النظام الجمهوري في مصر 1953/6/18، انتقل حق تعيين شيخ الأزهر إلى رئيس الجمهورية، وقد تحدد ذلك بوضوح في القانون رقم 103 لسنة 1961[7].

---

(6) القانون رقم 15 لسنة 1927، الصادر في 31 مايو/أيار 1927 (مادة رقم 1).
(7) القانون رقم 103، لسنة 1961 (مادة 5).

كان أول قانون نظم مشيخة الأزهر، يقضي باختيار شيخ الأزهر من بين كبار العلماء، وباختيار شيخ كل مذهب من بين فقهائه من كبار العلماء، واختيار مشايخ الملحقات والوكلاء من العلماء فقط[8].

ولكن عندما عُقد العزمُ، في ديسمبر/كانون الأول 1945، على تعيين مصطفى عبدالرازق شيخاً للأزهر، كان الرجل يفتقد شروط وصلاحيات جماعة كبار العلماء، فهو لم يتول القضاء الشرعي، ولم يقم بالتدريس في الجامع الأزهر أو المعاهد الدينية مدة معينة، وغيرها من الشروط المتعارف عليها في مشيخة الأزهر؛ إذ كان يعمل بالتدريس بالجامعة المصرية، وقد تم التغلب على هذا الإشكال القانوني بإصدار تشريع آخر، يقضي بأن يكون التدريس بالجامعة مساوياً للتدريس في المعاهد الدينية، من حيث الترشيح لمشيخة الجامع الأزهر[9].

وهكذا، كان يتم تعديل القوانين وفق المصالح، فالبرلمان الذي قام بالتعديل كانت أغلبيته من الأحرار الدستوريين والهيئة السعدية، ومصطفى عبدالرازق من آل عبدالرازق أحد الأعضاء المؤسسين والبارزين في حزب الأحرار الدستوريين.

---

(8) مادة رقم: 20، من القانون رقم 10، لسنة 1911.

(9) "من آثار مصطفى عبدالرازق". تقديم: علي عبد الرازق، دار المعارف، القاهرة: 1957، ص: 74. وكان الملك فاروق يرغب في تعيين مصطفى عبدالرازق شيخاً للأزهر؛ بناء على طلب من أغاخان، وكان المفهوم أن الخاصة الملكية استولت من وزارة الأوقاف على أطيان ضخمة، من بينها: تفتيش الوادي، وتفتيش شاوه؛ لإدارتها بدلاً من وزارة الأوقاف، وكان مصطفى عبدالرازق وزيراً للأوقاف آنذاك، فكأن الملك أراد مكافأته على ذلك. راجع: محمد عبدالمنعم خفاجي: "الأزهر في ألف عام"، ج 1، القاهرة 1954، ص88، 89.

ثم تقرر عدم اشتراط اختيار شيخ الأزهر من بين هيئة كبار العلماء: حين صار اعتبار شيخ الجامع عضواً في جماعة كبار العلماء: حتى ولو لم يكن عضواً بهذه الجماعة أساسا[10]، وفي هذا إلغاء لوجود هيئة كبار العلماء، كقناة شرعية لمنصب المشيخة، وإطلاق ليد السلطة الحاكمة في اختيار عناصر معينة لهذا المنصب، وغالباً ما تكون من الشخصيات الطيعة.

صلاحيات شيخ الأزهر

كانت سلطة شيخ الأزهر الوحيدة المطلقة التصرف في شؤون الجامع، والمنتمين إليه لمدة طويلة، منذ تأسيس هذا المنصب، إلا أنها قُيدت إلى حد ما عندما فُرض على شيخ الأزهر، في أواخر القرن التاسع عشر، العمل من خلال مجلس للإدارة، وكانت الدوافع وراء هذا التنظيم، الحد من سلطات شيخ الأزهر آنذاك الشيخ محمد الإنبابي، ففي أوائل المحرم 1312هـ/1894م، أبدى العلماء استياءهم من إيثار الشيخ الإنبابي أبناء مذهبه من الشافعية بخيرات الأزهر، وتفضيله إياهم في منح (كساوى التشريف)، أي: درجات المرتبات، من دون مساواة مع علماء المذاهب الأخرى، أو من دون وضع قاعدة محددة لمنح هذه الكساوى.

ولما عجز العلماء عن تعديل سياسة الشيخ الإنبابي في هذا الشأن: رفعوا شكايتهم إلى الخديوي عباس حلمي الثاني، الذي أوقف منح الكساوى

---

(10) محمد عبدالمنعم خفاجي، المرجع السابق، ص146.

المقترحة من الشيخ الإنبابي، وبعد حوالى ستة أشهر من هذه الأحداث، أصدر الخديوي قراراً في 1894/12/7م 1312/6/8هـ، بتعيين الشيخ حسونة النواوي وكيلاً لمشيخة الأزهر، يتصرف في شؤونه نيابة.

وفي غضون شهر من ذلك أي في 1895/1/3م 1312/7/7هـ، صدر قرار آخر بتشكيل مجلس إدارة للأزهر، تحت رئاسة الشيخ النواوي وكيل المشيخة. وقد تحددت اختصاصاته بالآتي: "النظر في ترتيب قواعد التدريس، وانتظام الأروقة ومرتباتها، ودرجات العلماء ومقرراتهم، وكيفية حيازة كساوى التشريف، وكل ما من شأنه التوصل إلى ارتقاء الجامع ودوام نجاحه..."[11]. بل كانت المهمة الفورية المطلوبة من المجلس، هي وضع النظم التي تتعلق بمطالب العلماء، وهي مطالب مادية في المقام الأول.

ومن أجل وضع حد لسيطرة شيوخ أحد المذاهب على المذاهب الأخرى، تقرر أن يمثل في مجلس الإدارة شيوخ المذاهب الأخرى، من غير مذهب شيخ الأزهر، وكان أول مجلس يتكون من: الشيخ سليم البشري عن المالكية، والشيخ عبدالرحمن الشربيني عن الشافعية، والشيخ يوسف النابلسي عن الحنابلة، على أساس أن شيخ الأزهر كان من الحنفية آنذاك، وحتى تحتفظ السلطة الحاكمة بمراقبين لها في التشكيل المؤسسي الجديد:

---

(11) أعمال مجلس إدارة الأزهر، من ابتداء تأسيسه 1312هـ إلى 1322هـ. القاهرة 1905/1323، ص2: لجنة إصلاح الأزهر المعمور 1910: مشروع مقدم إلى صاحب العطوفة محمد سعيد باشا، قائمقام الحضرة الخديوية ورئيس النظار، القاهرة 1910، ص8: قرار رقم (1) في 1895/1/3-1312/7/7، بتشكيل مجلس إدارة الأزهر، الوقائع المصرية، العدد 2، 1895/1/5.

نص القرار على أن يُضَم إلى المجلس اثنان من موظفي الحكومة، وكانا في أول مجلس الشيخ محمد عبده القاضي بالمحاكم الأهلية آنذاك، والشيخ عبدالكريم سلمان وكيل إدارة قلم الجرائد الرسمية(12).

وبتشكيل مجلس إدارة الأزهر على ذلك النحو، وضعت السلطة الحاكمة يدها مباشرة على إدارة هذه المؤسسة الدينية الكبرى، فليس من المفهوم أن ينص على انضمام عضوين من موظفي الحكومة إلى المجلس؛ حتى ولو كانا من العلماء إلا أن يكون ذلك بغرض تأكيد السيطرة أو التبعية؛ وبمعنى آخر، بدأ الأزهر كمؤسسة يفقد استقلاليته شيئاً فشيئاً، ويدين أكثر بالولاء إلى الجالس على كرسي حكم البلاد، ويُلاحَظُ في هذا الخصوص أن قرار تشكيل المجلس صدر من الخديوي مباشرة إلى رئيس مجلس النظار، رئيس الوزراء في ما بعد، وتضمن تكليفه مناقشة الأمور التي ينتهي إليها مجلس إدارة الأزهر، ورفعها بعد إقرارها إلى الخديوي للتصديق عليها.

وتوالت بعد ذلك القرارات المنظمة لإدارة الأزهر؛ إحكاماً لتبعيته لسلطة الحكم؛ فقد أضيف إلى أعضاء مجلس الإدارة مفتى الديار، كما تقرر أيضاً تشكيل مجلس إدارة لمشيخة معهد الإسكندرية، وآخر لمشيخة معهد طنطا، وتعيين وكيل لكل مشيخة، وقد خول هذا المجلس الذي أصبح يعرف بالمجلس العالي، حق الإشراف على المعاهد الدينية الإسلامية،

---

(12) قرار رقم (1) لسنة 1895، الخاص بتشكيل مجلس إدارة الأزهر، وقد ورد في أعمال مجلس إدارة الأزهر 1312-1322هـ. مصدر سبق ذكره.

ووضع ميزانية الأزهر والمعاهد الدينية والموافقة على اللائحة الداخلية، وعلى جميع القرارات المختصة بنظام التدريس والامتحانات، وغير ذلك من الأعمال[13].

وفي العام 1329/1911هـ، تحددت سلطات شيخ الجامع الأزهر أكثر من ذي قبل، وذلك بتشكيل مجلس جديد يسمى "مجلس الأزهر الأعلى"، الذي حل محل مجلس إدارة الأزهر. وتكون من ثمانية أعضاء بخلاف الرئيس، شيخ الأزهر نفسه، وهم: مشايخ المذاهب الأربعة، ومدير عام الأوقاف المصرية، وثلاثة ممن يكون في وجودهم بالمجلس فائدة: لترقية التعليم، وحسن انتظام إدارته[14].

ويلاحظ، أن وجود مدير عموم الأوقاف بالمجلس له أهمية خاصة: عند النظر في أمور الأوقاف الموقوفة على الأزهر. كما أن إدخال خبرات تعليمية بالمجلس من غير العلماء، يعكس حرص السلطة الحاكمة على تطوير هذه المؤسسة الدينية. ويثبت من ناحية أخرى افتقار الأزهر إلى مثل هذا التنوع في الخبرات.

وفي عام 1916، تمت زيادة عدد أعضاء المجلس لتصل إلى اثني عشر عضواً، وذلك بإضافة ثلاثة أعضاء جدد، هم: المدير العام للجامع الأزهر والمعاهد العلمية الدينية الإسلامية، وشيخا معهدي الإسكندرية

---

(13) القانون رقم (1) لسنة 1908، في 1908/3/11-1326/2/8.

(14) المادتان 8، 9 من القانون رقم 10 لسنة 1911-1329 هـ.

وطنطا ورأيهما استشاري فقط، وأعطي المذهب الحنفي أفضلية على المذاهب الأخرى؛ عندما تقرر أن يتولى شيخ السادة الحنفية رياسة المجلس الأعلى في حالة غياب الرئيس، وربما يعود هذا التفضيل إلى أن المذهب الحنفي كان مذهب العثمانيين، الذين حكموا مصر منذ 1517، وظل التقليد سائراً، كما تحددت نوعية الأعضاء من خارج الأزهر: باشتراط أن يكونوا: "من الحائزين للصفات الملائمة لحاجة الجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى". وتخفيفاً لتركيز السلطات؛ أصبح لرئيس المجلس الأعلى أن يدعو شيوخ المعاهد الأخرى إلى حضور الجلسات التي تنظر في مسائل التعليم المتعلقة بمعهد أي منهم، ورأيهم في هذه الحالة أيضاً استشاري فقط، ومنعاً لحدوث تداخل أو تعارض بين رئاسة المجلس وعضوية أحد المذاهب الأربعة: تقرر أيضاً أنه إذا كان شيخ الجامع الأزهر (رئيس المجلس الأعلى) شيخاً لأحد المذاهب الأربعة؛ فإن وكيله في منصب مشيخة المذهب يصبح عضواً قانونياً في المجلس، ممثلاً لأهل ذلك المذهب[15].

تغليب المدني على الديني

على أن مجلس الأزهر الأعلى، بدأ يفقد صفته الدينية التي كانت واضحة منذ تشكيل أول مجلس إدارة. ولنتذكر في هذا المقام أن تعيين مجلس الإدارة كان للموازنة بين المذاهب الأربعة كما رأينا، ففي عام 1928، قرر مجلس الوزراء تشكيل لجنة للنظر في تعديل القانون رقم

(15) القانون رقم 6 لسنة 1916، الصادر في: 1916/2/29-1334/4/25هـ، وهو خاص بتعديل المادة 9 من القانون رقم 10 لسنة 1911.

10 لسنة 1911، واقترحت أن يؤلف مجلس الأزهر الأعلى من اثني عشر عضواً، وهم: شيخ الجامع الأزهر (رئيساً)، ووكيل الجامع الأزهر والمعاهد الدينية، ومفتي الديار المصرية، ورؤساء الكليات الثلاث: الشريعة، واللغة العربية، وأصول الدين، ووكلاء وزارات الأوقاف والمعارف العمومية والمالية، ومستشار بمحكمة الاستئناف الأهلية لمدة ثلاث سنوات، بأمر ملكي وبناء على قرار مجلس الوزراء، واثنان ممن يكون في وجودهم بالمجلس فائدة: لترقية التعليم في الأزهر والمعاهد الدينية، لمدة ثلاث سنوات أيضاً[16].

ويلاحظ، على هذا التشكيل، تغليب الصفة المدنية على الدينية، أي تغليب ممثلي الحكومة على العلماء أصحاب المؤسسة الدينية أصلاً، فمن بين الاثني عشر عضواً ستة أعضاء من غير العلماء يمثلون سلطات حكومية، فإذا اعتبرنا مفتي الديار المصرية عضواً مدنياً، رغم أنه من العلماء، باعتباره تابعاً للسلطة الحكومية، أصبح عدد المدنيين في المجلس يفوق عدد العلماء بعضو واحد.

ومن ناحية أخرى، فقد أسقط هذا التشكيل من حسابه تمثيل المذاهب الأربعة، وكان ذلك موضع مناقشة بين العلماء عند النظر في مواد المشروع في مجلس الأزهر الأعلى، وقبل إقراره، فقد تساءل الشيخ أحمد نصر، شيخ السادة المالكية، عن أسباب إبعاد شيوخ المذاهب من عضوية

(16) مشروع قانون الجامع الأزهر والمعاهد الدينية العلمية الإسلامية، الذي وضعته اللجنة المؤلفة بقرار من مجلس الوزراء، في: 18 أكتوبر/تشرين الأول 1928، تعديلاً للقانون رقم: 10 لسنة 1911، مادة 32، المطبعة الأميرية، القاهرة: 1929.

المجلس، في الوقت الذي تعرض عليهم أحياناً مسائل دينية يحتاج فيها إلى رأيهم.

وقال رئيس المجلس: إن رؤساء الكليات الثلاث: اللغة العربية، والشريعة، وأصول الدين، حلوا محل شيوخ المذاهب: "لأن المجلس مجلس إداري وليس مجلساً دينياً: فاعترض الشيخ الظواهري على هذا التفسير، قائلاً: إن المجلس تعرض عليه مسائل دينية، ولا بد من ملاحظة ذلك (يقصد المسائل المذهبية)"، ولكن رئيس المجلس أصر على أن اختصاص المجلس ليس فيه شيء ديني، ووصولاً إلى حل وسط: اقترح أن يكون أحد العضوين اللذين يختاران لترقية التعليم من رجال الدين، ومع هذا فقد صدر القرار من دون اعتبار لهذه الملاحظات الدقيقة، التي تمس الطابع الديني للمجلس[17].

ظلت تلك آلية سير مجلس الأزهر الأعلى، من حيث الصفة المدنية الإدارية، أكثر من أن يكون مجلساً دينياً بالمعنى المحدد، ففي قانون 1936، أصبح المجلس يتكون من أربعة عشر عضواً، وذلك بإضافة عضوين من جماعة كبار العلماء، يتم تعيينهما لمدة سنتين، واستبدل بمستشار محكمة الاستئناف وكيل وزارة الحقانية[18].

---

(17) مجلس الأزهر الأعلى، جلسة 1929/6/6م 1347/12/28هـ.

(18) القانون رقم 26 لسنة 1936 (مادة 17).

وتدريجياً، زادت الصفة المدنية في تشكيل المجلس ففي عام 1961، أصبح الجامع الأزهر يدار كجامعة علمية، لا أثر فيها للتمثيل المذهبي بصفة رسمية، وأصبح المجلس يتكون من: شيخ الأزهر رئيساً، ووكيل الأزهر، ومدير جامعة الأزهر، وعمداء الكليات بجامعة الأزهر، من دون اشتراط أن يكونوا أزهريين أساساً، وأحد وكلاء وزارات كل من الأوقاف والتربية والتعليم والعدل والخزانة، ومدير الثقافة والبعوث الإسلامية، ومدير المعاهد الأزهرية، وثلاثة أعضاء من ذوي الخبرة في شؤون التعليم الجامعي والشؤون العامة المتعلقة به[19].

شيخ الأزهر والسلطة

أما في ما يتعلق بعلاقة شيخ الأزهر بالسلطة الحاكمة، فيلاحظ أن مجموعة القواعد والقرارات التنظيمية لشؤون الجامع الأزهر ومعاهده التي عرضنا لها، أوضحت مدى حرص السلطة السياسية على الهيمنة على شؤون هذه المؤسسة: لما لها من مكانة عالية بين الناس، وكذلك الحال في ما يتعلق برؤساء الطوائف الدينية الأخرى.

أوجدت تلك القرارات أرضية من المصالح المشتركة بين الطرفين، فشيخ الأزهر يستمد نفوذه الإداري على العلماء من الحاكم، والحاكم يتعاون معه على إقرار النظام بين العلماء وتأكيد ولائهم للحاكم، أي أن أحدهما يستجيب لمطالب الآخر حسب مقتضى الحال، فقد يقوم شيخ

---

(19) القانون رقم 103، لسنة 1961.

الأزهر بإجراء حركة تنقلات بين العلماء، تحقيقاً لرغبة الحاكم، أو إبعاد بعض العناصر المناوئة خارج الأزهر، بالفصل، أو بالطرد، أو بإرسالهم إلى قراهم، وهم أولئك الذين "لم يخصهم الله بنعمة الهدوء والطاعة"[20].

ولعل أبرز مظاهر (التعاون) بين شيخ الأزهر وسلطة الحكم، ما حدث في أعقاب ثورة 1919، التي شارك فيها طلاب الأزهر، ومن ثَم كانت الرغبة في تقليم أظافر هؤلاء عن طريق تشتيتهم، فاقترح الموالون للحاكم (السلطان أحمد فؤاد الأول قبل أن يكون ملكاً) وللإنجليز، أن يلحق أبناء الأقاليم بالمعاهد القريبة من بلادهم، ولا يبقى في القاهرة إلا من يقيم فيها مع أسرته، وكانت الحجة المعلنة رغبة المسؤولين في التيسير على الطلاب حياتهم: حتى لا يتحملوا مشاق الانتقال من قراهم البعيدة إلى العاصمة[21].

كان الشيخ محمد الأحمدي الظواهري، أكثر شيوخ الأزهر توسعاً في تحقيق رغبات القصر الملكي، من حيث الانتقام من العناصر المناوئة للحكم، فقد أراد الملك فؤاد استخدام مكانة الأزهر الروحية: لتدعيم أركان سياسته المضادة لحقوق الشعب، ووجد الملك في الشيخ الظواهري ضالته المنشودة، غير أن هذه السياسة وجدت من يعارضها معارضة شديدة داخل الأزهر، ومن ثَم فقد استخدم الشيخ سلطة القصر في تشريد العلماء المعارضين، وذلك بإجراء حركة تنقلات في المعاهد الدينية، وأكثر

(20) تقرير لجنة إصلاح الأزهر المعمور 1910، مرجع سابق، ص3.
(21) محمد علي عريب، "أزهريات"، القاهرة 1962، ص45، 64.

من هذا قام بإحالة تسعة عشر عالماً على المعاش من دون إبداء أسباب موضوعية[22].

وينسب إلى الشيخ الظواهري أيضاً، مهمة تكريس سلطات الملك على الأزهر، وهي مسألة كانت موضع تنازع بين العرش والسلطة التنفيذية: بعد إعلان دستور 1923، وفي عهد حكومة سعد زغلول (1924)، أول حكومة تتشكل بالانتخابات على أساس الدستور، تطلعت القوى السياسية بعد صدور الدستور إلى استمالة الأزهر، كمؤسسة لها تأثيرها الجماهيري، وكان أول مظهر لذلك التوجه ما حدث عندما رشح الملك فؤاد أربعة من كبار علماء الأزهر؛ ليكونوا أعضاء في مجلس الشيوخ، وقد عارضت حكومة سعد زغلول هذا الترشيح من حيث المبدأ؛ بحجة أن المرشحين ليسوا وفديين، والمهم في هذه الواقعة أنها فتحت الباب للنظر في (حقوق) الملك الدستورية على الأزهر، ونقلها إلى السلطة التشريعية والتنفيذية في النظام البرلماني الجديد، وكان المحك الأول أن اثنين من الأربعة المرشحين ليسا من هيئة كبار العلماء، كما ينص قانون الانتخاب، وتمسكت الحكومة بنص الدستور، وطالبت بإخراجهما واضطر الملك للموافقة[23].

وبناء على هذا، صدر القانون رقم 15 لسنة 1927، بتنظيم سلطة الملك في ما يختص بالمعاهد الدينية وتعيين الرؤساء الدينيين، حيث تقرر

(22) المرجع السابق، ص75. وقد أعيد هؤلاء العلماء في عهد مشيخة المراغي، التي تلت الظواهري.

(23) مذكرات الظواهري، مرجع سابق، ص35، 36؛ لجنة وضع المبادئ العامة للدستور، جلسة 1922/4/20: حيث كانت هيئة كبار العلماء والرؤساء الروحيين، تمثل الطبقة الرابعة من الطبقات التي يختار منها أعضاء مجلس الشيوخ.

أن يكون التعيين في تلك المناصب، وعلى رأسها المشيخة، بأمر ملكي، وبناء على ما يعرضه رئيس مجلس الوزراء، وبذلك أصبح التعيين حقاً مشتركاً بين الملك والسلطة التنفيذية (الحكومة)، وانتفت بذلك السلطة المطلقة للحاكم في هذا الأمر[24].

لكن عندما أعيد تعيين الظواهري شيخاً للأزهر عام 1930، وهو المعروف بتبعيته للملك كما سبقت الإشارة: عمل على إصدار قانون جديد للأزهر، وهو القانون 49 لسنة 1930، حيث أعاد إلى الملك حق تعيين شيخ الأزهر ووكيله، وشيوخ المذاهب الأربعة، وشيوخ المعاهد الأخرى ووكلائها، والوظائف الدينية الكبرى الأخرى بأمر ملكي، فكان في ذلك إلغاء للقانون رقم 15 لسنة 1927.

وقد برر الظواهري ذلك الإجراء، بقوله: "إن من مصلحة الأزهر أن تبقى تبعيته لملك مصر، ولا تستولي عليه الحكومة: لأني اعتقد أن الحزبية السياسية إذا دخلت الأزهر أفسدته"، وظلت المسألة في جدل مستمر، فلما تولى المراغي المشيخة للمرة الثانية 1935 - 1945 أصدر القانون رقم 26 لسنة 1936 بإصلاح الأزهر: فألغى بذلك قانون الظواهري لعام 1930، وعاد حق تعيين شيخ الأزهر وسائر الوظائف التابعة قسمة مشتركة بين الملك والحكومة[25].

---

(24) راجع هامش رقم 6 في هذا البحث، وانظر أيضاً: مذكرات الظواهري، مرجع سابق، ص39، 40.
(25) مذكرات الظواهري، مرجع سابق، ص283، و339 وما بعدها.

ومما ساعد على تبعية الأزهر لسلطة الحكم، فقدانه تمويله الذاتي من الأوقاف الخيرية، التي كان أصحابها يتنازلون عنها طواعية؛ بغية مرضاة الله وتقربا إليه. وفي ظل هذا الاستقلال الاقتصادي، كان العلماء لا يراعون في أعمالهم إلا دين الله وتعاليمه، ويتجنبون قدر الإمكان الخضوع لأي مؤثر داخلي أو خارجي. ولم يكن الجامع الأزهر عند إنشائه في العصر الفاطمي ميزانية أو مخصصات معينة، وكانت نفقاته كمسجد جامع يقوم بها الأمير الحاكم (الدولة) شأن بقية المساجد الأخرى. ولما بدأ يتحول إلى معهد للدرس لم يكن لأساتذته وطلابه مخصصات معينة إلا ما كان عن طريق الهبات، مثلما حدث عند تعيين أول مجموعة من الأساتذة في عهد العزيز بالله الفاطمي. وأخذت هذه الهبات والعطايا صفة الموارد الثابتة على مر الزمن. ولكنها وفي كل الأحوال كانت تمنح طواعية واختياراً؛ بهدف ديني بحت[26].

ثم بدأ الاستقلال الاقتصادي للأزهر يضعف تدريجياً، ومعه بدأت تبعيته للحاكم تزداد، وكانت البداية عندما أعطى الحاكم لنفسه حق منح بعض العلماء عطايا في شكل مرتبات كأفراد، ومن دون أن يكون لها نظام ثابت، وذلك "استجلاباً للدعوات الصالحات من العلماء والمحتاجين، وابتعاداً عن كل ما يؤدي إلى كسر قلوبهم"[27]. وفي 1871م/1288هـ،

---

(26) محمد البهي، "الأزهر في حاضره بعد أمسه"، بحث في العيد الألفي للقاهرة، مارس/آذار 1969، ص1-2. ومحمد عبدالله عنان، "تاريخ الجامع الأزهر"، ص258. ومصطفى بيرم، "الأزهر"، رسالة قدمها مصطفى بيرم إلى مؤتمر علماء اللغات الشرقية، المنعقد في مدينة هامبورج، ألمانيا، في أوائل شهر سبتمبر/أيلول 1903، وكاتبها وكيل النائب العام العمومي، عن الحضرة الفخيمة الخديوية بمحكمة مصر المختلطة، ومندوب الحكومة المصرية في المؤتمر، مخطوطة بدار الكتب المصرية على ورق بالوظة، رقم(8088)، ص13.

(27) براءة عالية سلطانية، بتاريخ 25 رجب 1216 هـ، باللغة التركية (تقرير لجنة إصلاح الأزهر المعمور 1910، سابق، ص60، ملفات معاش بعض العلماء، المحفوظة بدار المحفوظات المصرية.

رفع العلماء التماساً للخديوي إسماعيل لمنحهم تلك المرتبات بصفة دائمة، وأن يجعلها لأبنائهم من بعدهم، فصدر الأمر بذلك في 1871/7/5م 1288/3/16هـ[28].

لم يكن الأزهر بعيداً عن تدخل سلطة الاحتلال البريطاني لمصر في شؤونه، ففي عام 1915، عرض المستشار المالي للحكومة المصرية وهو إنجليزي بطبيعة الحال على شيخ الأزهر مساعدة مالية سنوية: "لتحسين الوضع المالي لعلماء الأزهر"، مقابل أن تشرف الحكومة على أوقاف الأزهر[29].

وفي إطار تبعية الأزهر إلى سلطة الحكم منذ أواخر القرن التاسع عشر رأينا حرصاً على احتفاظ الحاكم بولاء الأزهر له، كانت إدارة الأزهر تحرم على المنتمين إليه الاشتغال بالسياسة، أو الارتباط بأحزاب سياسية، وكانت العقوبة رادعة لمن يثبت عليه ذلك، تصل إلى درجة الفصل بالنسبة للطلاب، حتى في حالة نشر مقالات بالصحف، أو في حالة تنظيم إضرابات، أما بالنسبة للمدرسين من العلماء: فيحالون إلى مجلس التأديب: حيث تُوَقعُ عليهم عقوبات تتراوح بين الإنذار، وقطع الراتب لمدة أكثرها خمسة عشر يوماً، والإيقاف بلا مرتب لمدة أكثرها ثلاثة أشهر، وتخفيض الراتب، والإنزال من درجة إلى التي دونها، والرفت والطرد[30].

---

(28) تقرير لجنة إصلاح الأزهر المعمور، سابق، ص66.

(29) محمد البهي، سابق، ص13، 14.

(30) تقررت الأحكام المنظمة لذلك، في القانون رقم 10، لسنة 1911 وما بعده، وبطريقة تفصيلية، في جلسة 1912/11/13، من مجلس الأزهر الأعلى.

وأكثر من هذا، حظر الأزهر على العلماء وموظفيه الاشتراك في أية مظاهرة، أو أي اجتماع سياسي، أو إبداء آراء أو نزعات سياسية بشكل علني، أو إلقاء خطب أو محاضرات أو تحرير مقالات أو تحرير منشورات، يكون من شأنها "إفساد أخلاق الطلبة وإلهاؤهم عن طلب العلم، أو الإخلال بالنظام العام أو بحرمة المساجد، كما أنهم ممنوعون من الاتصال بالصحافة، في غير المسائل العلمية أو الدينية البحتة..."[31].

وفي انتخابات مجلس نواب 1950 التي جرت في ديسمبر/كانون الأول 1949، رَشَّحَ بعض العلماء والموظفين أنفسهم لهذه الانتخابات، فما كان من شيخ الأزهر إلا أن تقدم بمذكرة إلى المجلس الأعلى للأزهر؛ للنظر في أمر من ينتمي من هؤلاء إلى أحزاب سياسية، فتقرر: ترك الحرية للمرشحين، الذين أعلنوا أنهم يتقدمون مستقلين لا حزبيين، لأن هذا لا يتنافى مع القانون، أما الذين رشحتهم أحزاب وحددت لهم دوائر معينة، فعليهم الاستقالة من الأزهر، وإذا رفضوا الاستقالة، يحالون إلى مجلس تأديب[32].

رمت تلك الأحكام إلى تخليص الأزهر، كمؤسسة دينية، من أية ارتباطات بالقوى السياسية المختلفة، ربما تجنيباً له من تقلب التيارات السياسية العاصفة، وربما لأن الأصل في رسالة الأزهر من ناحية أخرى، أنها للقوى كافة، وليست ميلاً مع واحدة دون أخرى، والقوة السياسية

---

(31) مجلس الأزهر الأعلى، جلسة 9-10/3/1931 (مادة 21، 22 من لائحة استخدام المدرسين).
(32) المصدر السابق، جلسة 12/12/1949.

الوحيدة المسموح بالارتباط بها والولاء لها هي السلطة الشرعية الحاكمة، أيا كان لقبها، مثل: سلطان، أو ملك، أو رئيس جمهورية، وفي هذا الخصوص، يلاحظ أن شيخ الأزهر كان يعرض على الحاكم جدول أعمال مجلس الأزهر الأعلى، قبل انعقاده بيومين أو أكثر، وفي ذلك فرصة للسلطة للقيام بالترتيبات اللازمة في مسائل معينة، قبل اتخاذ القرارات.

وعلى هذا الأساس، أصبح الأزهر مؤسسة مثالية، تخضع لقيم وأفكار مثالية، وسط مجتمع يخضع لقيم ومبادئ مادية حسب مقتضى المصالح، ومن ثَم مَن يخرج من العلماء على إطار تلك القيم، يصبح عرضة للتأنيب، ولقد امتدت سلطة الأزهر في هذا الشأن إلى مراقبة سلوك العلماء، وفحص أفكارهم، ومطابقتها على القيم المثالية المعمول بها، وبمعاقبة مَنْ يخرج عليها بطرده خارج الأزهر، ومن أية وظيفة حكومية خارج نطاق سلطة الأزهر، وكانت بداية تلك الأحكام مع قانون 1911، حين تقرر إخراج العالم أياً كانت وظيفته أو مهنته من زمرة العلماء "إذا وقع منه ما لا يناسب وصف العالمية، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الدينية وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتبه في أي جهة كانت، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عامة، دينية أو غير دينية..."[33].

ومن الواضح، أن تهمة "ما لا يناسب وصف العالمية" تهمة مطاطة، يمكن استخدامها وفق الأهواء، ولقد استخدمت بمهارة ضد الشيخ علي عبد الرازق، حين أصدر كتابه: (الإسلام وأصول الحكم)، في عام 1925،

---

(33) المادة 101 من القانون رقم 10 لسنة 1911.

مع أن موضوع الكتاب يتصل بحرية الرأي المكفولة بالدستور، الذي كان قد صدر قبل عامين (1923)، ورغم أن إسماعيل صدقي أحد واضعي ذلك القانون (رقم 10 لسنة 1911)، صرح أن المادة رقم 101، التي استخدمت ضد الشيخ علي عبدالرازق، خاصة بجرائم السلوك الشخصي لا جرائم الرأي.

لكن المشكلة، أن هذا الرأي صدر عن عالم ينتمي إلى المؤسسة التي تدين بالولاء للحاكم، فضلاً عن اصطدامه برغبة الجالس على عرش مصر، الملك فؤاد الأول في تولي منصب خليفة المسلمين، بعد قيام كمال أتاتورك زعيم تركيا في 1924، بإلغاء هذا المنصب في بلاده مع إلغاء نظام السلطنة العثمانية، ومن ثَم كانت محاكمة الشيخ، بمعرفة هيئة كبار العلماء التي قررت إخراجه من زمرة العلماء، ومن أعاجيب دنيا منافقة الحاكم، أن يقوم شيخ الأزهر محمد أبو الفضل الجيزاوي؛ بعد قرار الهيئة إرسال برقية إلى مقام الملك فؤاد، يشكره "على أن حفظ الدين في عهد جلالة مولانا، من عبث العابثين، وإلحاد الملحدين، وحفظت كرامة العلم والعلماء"[34].

لقد استمر النص على هذه الأحكام، في كل القوانين التي صدرت بشأن إصلاح الأزهر، بعد قانون 1911، بل زادت إحكاماً بعد حادثة الشيخ علي عبدالرازق، حيث أعطي شيخ الأزهر سلطة إجراء التحقيق مع العلماء

(34) راجع: كتاب محمد عمارة: "الإسلام وأصول الحكم.. دراسة ووثائق"، بيروت: 1972، ص: 91، 92، وقد جمع في هذا الكتاب كل الوثائق المتعلقة بالموضوع.

"إذا وصل إلى علمه أن أحد العلماء موظفاً كان أو غير موظف وقع منه ما لا يناسب وصف العالمية... "[35].

محاولات كسر احتكار الأزهر

لما كان الأزهر قد حرص على أن يظل المؤسسة الوحيدة، التي تمثل علوم الدين، وما يتصل بها من تطبيقات، لا ينافسها أحد كائناً ما مكان، فقد شعر الأزهريون بالضيق الشديد؛ عندما أنشئت مدرسة القضاء الشرعي في مطلع 1907؛ حيث أدركوا أنها أنشئت لتنافسهم في تولي وظائف القضاء الشرعي وكانت حكراً لهم، ومما زاد من هذا الشعور المميزات المالية، التي أغدقت على هذه المدرسة، من حيث تخصيص إعانات شهرية للطلاب، وتقديم وجبة غذاء مجانية، فضلاً عن أن مرتب المدرسين فيها يفوق مرتب أمثالهم بالأزهر[36].

وكان إنشاء هذه المدرسة سبباً لتذمر الأزهريين، ودفعهم إلى تبني مطالب أخرى؛ لإحراج الحاكم، لعل أبرزها في موضوع مدرسة القضاء الشرعي، مطالبتهم بعدم حرمان حامل شهادة العالمية من الدرجة الثالثة من وظائف القضاء والإفتاء، وانتظموا في حركة عرفت بالاتحاد الأزهري، كانت له فروع في مختلف المعاهد الدينية، وخاصة في أسيوط وطنطا، وقد أراد الخديوي عباس حلمي الثاني تخريب هذه الحركة: فاستمال

---

(35) لائحة إجراءات محاكمة العلماء، الذين يقع منهم ما لا يناسب وصف العالمية، مجلس الأزهر الأعلى، جلسة: 1931/7/18.

(36) من آثار مصطفى عبدالرازق، مرجع سابق، ص43، 44.

إليه عناصر معينة، وهم أولئك الجاهزون في كل زمان، حيث قاموا بدفع جمهرة الأزهريين إلى إعلان الثقة بالخديوي، والاعتماد عليه، وتفويضه الأمور كلها[37].

ويبدو واضحاً أن الحاكم اضطر إلى الامتثال للأزهريين، الذين عارضوا إنشاء مدرسة القضاء الشرعي، ومن هنا تقرر في قانون إصلاح الأزهر رقم 10 لسنة 1911، الذي سبقت الإشارة إليه، اعتبار مدرسة القضاء الشرعي قسماً ملحقاً بالجامع الأزهر، وحل مجلس الأزهر الأعلى محل ناظر المعارف العمومية في جميع الاختصاصات (المادة 3)، وأكثر من هذا فعندما تقرر في 1916، إلحاق مدرسة القضاء الشرعي بوزارة الحقانية (العدل في ما بعد)؛ نظراً لارتباط القضاء الشرعي بوظائف تلك الوزارة؛ خشيت الحكومة من تجدد الإضرابات؛ فأرسل حسين رشدي رئيس الحكومة إلى شيخ الأزهر، مؤكداً "أنه لا صحة على الإطلاق لكل ما ذاع من الإشاعات، عن عزم الحكومة على جعل التوظيف في القضاء الشرعي قاصراً على المتخرجين من مدرسة القضاء الشرعي فقط، وأن الحكومة ستستمر على العمل بالقاعدة المتبعة في انتخاب المتخرجين من الأزهر الشريف، والمتخرجين من مدرسة القضاء الشرعي في المحاكم الشرعية..."[38].

---

(37) محمد علي غريب، مرجع سابق، ص71، 85. و، من آثار مصطفى عبدالرازق، سابق، ص47، 48.

(38) خطاب رئيس الوزراء، في 1916/1/23. والقانون صدر في 1916/2/29. انظر: مجلس الأزهر الأعلى، جلسة 1916/2/29. وقد استمرت حركة المطالبة بإلغاء مدرسة القضاء الشرعي قائمة، وكانت أحد مطالب جمعية اليد البيضاء، في منشورها إلى الملك، في 1930/7/2. ولا يُعرَف على وجه التحديد تاريخ قيام هذه الجمعية، ولكن يبدو من أوراقها أنها كانت تدين بالولاء للملك فؤاد "الرئيس الديني وخليفة رسول الله"، وكانت تطالب بجعل المناصب الدينية: (مشيخة الأزهر، ومشايخ الأروقة) بالانتخاب، وقصر الوظائف في الأزهر على الأزهريين و(طرد الأفندية)، وعدم تدخل الحكومة مطلقاً في شؤون الأزهر، وإلغاء نظام التقاعد والبقاء بالوظائف حتى الوفاة. (أوراق الأزهر، ديوان خديوي بدار الوثائق القومية).

ومثلما حدث بالنسبة لمدرسة القضاء الشرعي، كمنافس لعلماء الأزهر، تكرر الموقف في 1924؛ حين طالب الأزهريون بإلغاء (دار العلوم)، مع أنها أنشئت في 1871، وأن تقتصر وظائف تدريس اللغة العربية وعلوم الدين على العلماء فقط، وتأسست لهذا الغرض جمعية عرفت باسم: (جمعية الإصلاح للنظر في شؤون الأزهريين)[39]، وقد ترتب على هذه الحركة جعل القسم الثانوي بالأزهر على نمط تجهيزية (دار العلوم)، اعتباراً من العام 1926/1925[40].

كان المراغي أثناء مشيخته الأولى (1927-1929)، قد كون لجنة لتصفية العلماء المدرسين، توطئة لإخراج مَنْ لا يصلح منهم تطبيقاً، في ما بدا من ظاهر الأحداث لقانون عام 1911، الذي سبقت الإشارة إليه، وأعد قائمة بالمفصولين، ضمت مائتي مدرس، ولكنه ترك المشيخة قبل أن ينفذ القرار، وخلفه الشيخ محمد الأحمدي الظواهري (1930-1935)، الذي أبقى على اللجنة، تلبية لرغبة الملك فؤاد الذي قال له: "إن الأزهر يجب ألا يكون تكية للارتزاق، فإنه مدرسة دينية كبرى، ويجب أن يكون مدرسوها أكفاء..."، وكل ما فعله أنه اختزل القائمة إلى سبعين مدرساً، وفصل علماء آخرين في 1931/9/17؛ استجابة لطلب رئيس الحكومة إسماعيل صدقي، وهم أولئك الذين اشتهر عنهم عداؤهم لصدقي علانية عبر مقالات صحافية[41].

(39) تقرير الأمن بتاريخ 1924/2/22، دار الوثائق القومية.

(40) محمد عبدالجواد، "حياة مجاور في الجامع الأحمدي" 1947، ص57.

(41) مذكرات الظواهري، مرجع سابق، ص305، 306. وانظر أيضاً: مجلس الأزهر الأعلى، جلسة 1935/1/30.

عاب عدد من العلماء على الظواهري قوله لإسماعيل صدقي: "لقد أرضيت الله ورسوله". في الوقت الذي امتلأت فيه الشوارع بضحايا صدقي من قتلى المظاهرات، فضلاً عن محاباة الظواهري لأقربائه في تولي الوظائف بالأزهر، ومن هنا طالب الاتحاد الأزهري، ولجانه التنفيذية بالمعاهد الرئيسية في الأقاليم، وخاصة في أسيوط، بعزل الظواهري من المشيخة[42].

لقد حاول الظواهري -أمام استمرار حركة الاتحاد الأزهري، الذي أعلن الإضراب عن العمل- امتصاص غضب العلماء: فأعاد المفصولين منهم لأسباب سياسية، إلا أن الموقف لم يتغير، حيث استمر الإضراب رغم فصل سبعة من العلماء، زعماء الحركة في معهدي الإسكندرية وأسيوط وكلية اللغة العربية، وفصل 48 طالباً، وإجراء حركة تنقلات بين العلماء، ومع هذا لم ينتظم في الدراسة في الموعد المحدد في جميع المعاهد والكليات بالقاهرة والأقاليم من الطلبة والعلماء إلا حوالي 30٪ (2953 من 9843 من إجمالي الطلاب)[43]، ولم يجد الظواهري بداً من تقديم استقالته، وخلفه الشيخ المراغي، الذي بادر بإعادة المفصولين من العلماء والطلبة ورفع مرتبات العلماء[44].

---

(42) محمد حسين النجار، "الأزهر بين عهدين: عهد الشيخ المراغي وعهد الشيخ الأحمدي"، 1354هـ/1935، ص129.

(43) مجلس الأزهر الأعلى، جلسات: 1935/1/30، 1935/2/12، 1935/2/18.

(44) المرجع السابق، جلسة 1935/5/1.

غير أن طلبة كلية اللغة العربية قرروا الإضراب في 1942/1/14: احتجاجاً على قرار وزير المعارف محمد حسين هيكل، بتعيين خريجي دار العلوم في وظائف التدريس، من دون مسابقة، وهي ميزة لا يتمتع بها الأزهريون، وقد حذت كلية الشريعة حذو كلية اللغة العربية، في المطالبة بجعل شهادتها شهادة فنية أسوة بشهادة كلية اللغة العربية[45]، وانتهز العلماء المنافسون للمراغي والطامعون في المشيخة الفرصة، لتحريك المظاهرات هنا وهناك، ورفعوا المذكرات إلى المسؤولين عن سوء إدارة المراغي وتفشي المحسوبية.

تزعم هذه الحركة الشيخ رضوان السيد بشته (نائب سابق بمجلس النواب عن حزب الأحرار الدستوريين)، والشيخ محمد عبداللطيف دراز (نائب سابق بمجلس النواب عن الهيئة السعدية)، ونادوا بعدم الوقوف إلى جانب الوزارة القائمة، وهي حكومة الوفد التي فرضها الإنجليز على الملك في 1942/2/4: لأن ذلك معناه أن الأزهريين لا يناصرون الملك[46].

وهكذا، كانت لعلماء الأزهر مكانة خاصة في مصر، وبين المسلمين في كل المجتمعات: ذلك أنهم حفظة العلم اللدني، وواسطة الاتصال بتراث حضارة المسلمين، واليهم يرجع الفضل في استمرار هذه التراث، ومن أجله خاضوا المعارك الفكرية قديماً وحديثاً، ولبعضهم جهود لا تُنْكَرُ في تنقيته

---

(45) تقرير الأمن العام رقم: 72 سري سياسي، في 1942/1/14، وتقرير رقم 105 سري سياسي، في 1942/1/19، دار الوثائق القومية.

(46) تقرير الأمن العام رقم 332 سري سياسي، في 1942/2/16، 1942/8/16.

من الشوائب التي دخلت عليه في فترات التدهور التي أصابت المجتمع، وليس من شأن هذه الدراسة تناول دور العلماء في هذا المجال، ولكننا نركز هنا على موقف مؤسسة العلماء من السلطة السياسية منذ إنشاء منصب (مشيخة الأزهر) زمن الحكم العثماني، ثم السيطرة على هذه المؤسسة، ابتداء من عام 1895، بتشكيل مجلس إدارة للأزهر، وعبر قوانين عدة، لتنظيم الهيمنة وتأكيد التبعية.

كانت المشيخة من جانبها تدعم وجودها بين العلماء، وفي المجتمع بشكل عام: بالاستناد إلى السلطة الحاكمة (أولي الأمر): فهي تدين بالولاء الكامل لهذه السلطة أياً كانت: ملكية أو جمهورية، دكتاتورية أو ديمقراطية، ربما اهتداءً بقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسل وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: 54)، وبهذا ابتعد العلماء عن الانتماء إلى أية قوة سياسية أخرى، وكانت اللوائح الداخلية تحظر ذلك عليهم، ومع هذا فقد خرجت قلة قليلة منهم على الحظر الحكومي، وارتبطت بالأحزاب السياسية، ودخلت المعارك الانتخابية باسمها وعلى مبادئها، بل أكثر من هذا، حيث أصبح الأزهر مطمحاً لمختلف القوى السياسية، كل قوة تريد احتواءه لنفسها، وهذا يفسر كثيراً من قوانين الإصلاح، التي قصد بها إعطاء ميزات لأهل الأزهر.

وبهذا الوضع الذي انتهى إليه الأزهر: خرج علماؤه من صفوف قوى الثورة الاجتماعية، التي تطالب بالتغيير الاجتماعي: عن طريق تغيير نظام الحكم القائم، ولكنهم يدخلون في قوى الثورة الوطنية ضد الاحتلال الأجنبي، شأنهم في ذلك شأن مختلف القوى الاجتماعية الأخرى.

هيئة كبار العلماء في السعودية
التأسيس والوظيفة

د. سليمان الضحيان(*)

تشكل المشهد الديني الرسمي في السعودية اليوم، من عدد من المؤسسات والجهات، وهي: مؤسسة الإفتاء ممثلة بهيئة كبار العلماء ولجنتها الدائمة للافتاء، ورئاسة القضاء، ووزارة العدل وتتبعهما مئات المحاكم المنتشرة في جميع مدن الدولة، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد: ويتبعها آلاف الجوامع، ومكاتب توعية الجاليات لدعوة غير المسلمين من العمالة الوافدة إلى الإسلام، وإرشاد وتوعية المسلمين منهم. ويُعد كل من المفتي ورئيس مجلس القضاء الأعلى ووزير العدل ووزير الشؤون الإسلامية رؤوساً لهذه المؤسسات. وسنركز في هذا البحث على (هيئة كبار العلماء)، التي تشكل جزءاً مهماً من المؤسسة الدينية في السعودية.

(*) أكاديمي سعودي، وعضو هيئة تحرير كتاب المسبار الشهري.

تستمد السلطة الحاكمة في المملكة العربية السعودية شرعيتها من الدين الإسلامي، ومن المنهج السلفي تحديداً؛ إذ انبعث الكيان السعودي نتيجة التحالف الذي قام بين السلطة السياسية والدين؛ حيث مثّل السلطة في هذا التحالف محمد بن سعود (1765)، ومثّل الدين محمد بن عبد الوهاب (1703-1791)، صاحب الدعوة التجديدية في القرن الثامن عشر، والتي سميت لاحقا بـ(الوهابية)، وعلى مدى ثلاثة قرون حافظت السلطة على التمسك بهذه الشرعية الدينية مع ما واجهها من تحديات. بل كانت تلك الشرعية الدينية هي الباعث على قيام الدولة من جديد بعد سقوطها؛ فقد سقطت مرتين: في المرة الأولى على يد القوات المصرية بقيادة إبراهيم باشا (1789-1848)، والثانية نتيجة صراع داخلي على السلطة بين أبناء فيصل بن تركي، وهو ما أدى إلى إضعاف الدولة، ثم سقوطها على يد المنافس الداخلي ابن رشيد حاكم حائل.

وفي انبعاثها وقيامها الثالث في بداية القرن العشرين على يد المؤسس الملك عبد العزيز (1880-1953)، كانت تلك الشرعية الدينية حاضرة بقوة؛ إذ كان الدين هو وقود حركة التوحيد، وهو المحرك لجحافل الإخوان المتدينين أو (المطاوعة) -في الاصطلاح النجدي- ومازالت الدولة، وعلى مدى قرن كامل، تقوم على تلك الشرعية.

وتملك السلطة الدينية في المملكة العربية السعودية اليوم نفوذاً هائلاً في جميع مفاصل الحياة في المجتمع السعودي.

هيئة كبار العلماء: التأسيس والتطوير

في بداية تأسيس الدولة السعودية لم يكن ثمة وجود لمسمى (هيئة كبار العلماء)، إذ كان العلماء أثناء تأسيس المملكة العام 1932، يكتسبون شرعيتهم بمدى ما لديهم من علم، وبمواقفهم مع الملك عبدالعزيز ومناصرته، وقد تولوا مهام القضاء والإمامة في كل رقعة امتد إليها نفوذه، ومارسوا التدريس والإفتاء في المدن والقرى، ويأتي علماء آل الشيخ في رأس القائمة، حيث كانت معظم الوظائف الدينية والتعليمية بأيديهم. "وبعد وفاة عبدالله بن عبداللطيف، وعبدالله بن حسن وكلاهما من آل الشيخ استفرد المفتي محمد بن إبراهيم آل الشيخ بالصدارة، وتعاظمت سلطته منذ الثلاثينات حتى بلغت أوجها منذ منتصف الأربعينات وحتى وفاته عام 1969"[1].

والبداية الفعلية لتحول العلماء إلى الشكل المؤسسي بدأ عام 1956، إذ تأسست دار الإفتاء، وعين الشيخ محمد بن إبراهيم مفتياً للديار السعودية، ومثّل الرجل الأول في المؤسسة الدينية، وكان يجمع مع وظيفة الإفتاء رئاسة القضاء، ورئاسة المعهد العالي للقضاء، رئاسة كلية الشريعة والمعاهد العلمية، ورئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، والإشراف على تعليم البنات، ودار الأيتام، ورئاسة المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، ومؤسسة الدعوة للصحافة الإسلامية؛ التي

---

(1) منصور النقيدان، حراس المؤسسة، ص2، بحث غير منشور.

تصدر مجلة (الدعوة)، ورئاسة المكتبة السعودية في الرياض، ورئاسة دار الحديث في المدينة المنورة[2].

والى جانب المفتي الرسمي محمد بن إبراهيم، كان قضاة المدن والقرى يقومون بدور المفتين في الوقت نفسه ضمن حدود المنطقة التابعة لهم، كما أن كثيراً من طلابه كانوا يمارسون القضاء والإفتاء على الرغم من قيامه بمنع بعضهم أحياناً من الفتيا بغير ما يتوافق مع رأيه في عدد من المسائل.

وبعد وفاة الشيخ محمد بن إبراهيم عام 1969، توزعت منصابه على عدد من العلماء، ففي عام 1971، صدر أمر ملكي بتشكيل (هيئة كبار العلماء)، وأنيطت بها مهمة الإفتاء، وضم أول تشكيل لهيئة كبار العلماء 17 عضواً من المشايخ، وهم: الشيخ عبد العزيز بن باز (1912-1999)، والشيخ محضار عقيل، والشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ عبد الله خياط، والشيخ عبد الله بن حميد، والشيخ عبد العزيز بن صالح، والشيخ عبد المجيد حسن، والشيخ محمد الحركان، والشيخ سليمان بن عبيد، والشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ، والشيخ صالح بن غصون، والشيخ راشد بن خنين، والشيخ عبد الله بن غديان، والشيخ محمد بن جبير، والشيخ عبد الله بن سليمان المنيع، والشيخ صالح بن اللحيدان.

(2) انظر في ترجمته: سيرة الإمام العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ، للدكتور صالح آل الشيخ.

وفي 1395/10/1هـ 1975/9/21م، صدر أمر ملكي بتعيين الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رئيساً للرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وهوتشكيل أكثر تطوراً من إدارة البحوث العلمية والإفتاء، وأنيط بها مهمات الإفتاء، والدعوة، والإرشاد، والبحوث العلمية، ولم يتعين رئيس لهيئة العلماء؛ إذ بقيت الهيئة يتداول رئاسة دوراتها خمسة من أكبر أعضاء الهيئة سناً بالتعاقب بينهم، ويرأس أكبرهم سناً أول دورة تنعقد، ويتولى الرئيس افتتاح الجلسات وإدارتها وتنظيم المناقشة فيها ورفعها، حتى عام 1414هـ/1993م، حينما صدر الأمر الملكي رقم (أ/4) بتاريخ 1414/1/20هـ 1993/7/9م بتعيين الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز مفتياً عاماً للمملكة العربية السعودية، ورئيساً لهيئة كبار العلماء، وإدارة البحوث العلمية، وأسندت معظم مهام رئاسة إدارات البحوث العلمية التي تختص بالدعوة والدعاة إلى وزارة الشؤون الإسلامية، وتعيين الشيخ ابن باز مفتياً للسعودية، جاء بعد أن جمد هذا المنصب بوفاة محمد بن إبراهيم، وبقي مجمداً 24 عاماً، وبعد وفاة الشيخ ابن باز صدر الأمر الملكي في 1420/1/29هـ 1999/5/15م بتعيين الشيخ عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ مفتياً عاماً للمملكة العربية السعودية، ورئيساً لهيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء.

وفي عام 2001 جرى تعديل نظام الهيئة؛ وذلك بالنص على أن عدد أعضاءها يجب ألا يقل عن 11 عضوا، ولا يزيد عن 21، وكذلك ألا تزيد فترة العضوية على أربع سنوات، في حال لم يتم صدور أمر ملكي بالتجديد للعضو.

ويسمح نظام الهيئة بأن يشارك فيها بقرار ملكي علماء سلفيون مشهود لهم بـ"سلامة الاعتقاد" من دول إسلامية أخرى[3].

مواصفات عضو الهيئة

لا توجد مواصفات مكتوبة للعضو المؤهل لدخول الهيئة، سوى أن يكون عالما بالشريعة وبالفقه تحديداً، إلا أن ثمة مواصفات متعارفاً عليها لعضو الهيئة: ومنها الامتثال بالمنهج السلفي في العقيدة، أوعلى الأقل ألا يعلم عنه مخالفة المنهج السلفي، ومنها أيضا "السمت، والرصانة، والتحفظ، وأن يكون حسن السمعة عند بقية العلماء، وعند السلطة: وهي مواصفات يحكمها الانطباع العام، وتدعمها الألفة، والتواصل مع الشيوخ الكبار، ومنها البعد عن الأضواء، والحرص على الإجماع، وعدم الخروج بفتاوى مثيرة، وهذا ما يفسر عدم تعيين علماء بارزين في الهيئة: فشخصية مثل الشيخ عبد المحسن العبيكان وهو فقيه، ومفتش قضائي حائز على شهادة الدكتوراه، وله مؤلف فقهي ضخم يتكون من ثماني مجلدات، ومنذ عام 2003، يعد أحد أبرز العلماء الذين ساهموا عبر برنامج الإفتاء في تلفزيون الـ mbc، في التشكيك ودحض الحجج الدينية التي يعتمد عليها الجهاديون، ومقاتلو القاعدة، ومع كل هذا لم يعين في

(3) وباستعراض أسماء الأعضاء ابتداء من أول دورة، يتضح أنه لم يشارك أي عالم من غير السعوديين طوال عهدها : إذ كل الذين عينوا أعضاء فيها من غير السعوديين إنما هم من الذين هاجروا إلى السعودية، ونالوا جنسيتها قبل تعيينهم فيها. ومنهم العالم المصري عبد الرزاق عفيفي، عضو هيئة كبار العلماء منذ تأسيسها حتى وفاته عام 1992، ومحمد الأمين الشنقيطي الموريتاني، المتوفى عام 1971. منصور النقيدان، حراس المؤسسة، ص3 بتصرف يسير.

الهيئة إذ يفتقد للمواصفات المتعارف عليها في عضو الهيئة، وقد أشكل على كثير من المتابعين عدم تعيينه ضمن الأسماء الجديدة في الهيئة"[4].

ويعزو بعض الباحثين السبب إلى أن العبيكان "لا يتمتع بمواصفات العضو المفضل فله ماض في المعارضة للسلطة؛ إذ كان ضمن الخطباء الذين انتقدوا بعضاً من قرارات الحكومة عام 1990-1991 من على منبر جامعه في الرياض، يضاف إلى ذلك انخراطه في الحديث السياسي عن العراق وقت الاحتلال الأميركي من على منبر القنوات الفضائية – وهوأمر غير محبذ من العلماء الرسميين- وانخراطه بسجال متكرر مع المتصلين في برنامجه، كل ذلك انحرف به عن (الرصانة والناموس) الذي ينبغي أن يتحلى به المرشحون لهيئة كبار العلماء"[5].

ويعزو بعض الباحثين كثرة انتقاد العبيكان للهيئة إنما هو بسبب عدم تعيينه فيها، فقد سئل في أحد اللقاءات الصحفية، وقيل له: "يقال: سبب حنق الشيخ العبيكان، وانتقاده الدائم لهيئة كبار العلماء أنه لم يختر ضمن أعضائها، فأجاب: بل ربما الخير في عدم اختياري أن أكون عضواً في الهيئة لأنني سوف أنتقد هيئة أنا عضو فيها، إنني الآن أنتقد بعض الإجراءات في مجلس الشورى وأنا عضو في المجلس، وقد انتقدت هذا صراحة في أول كلمة ألقيتها في المجلس بعد تعييني، وكذلك انتقدت القضاء وأنا في السلك القضائي، فهذه التهمة بعيدة ولا يقبلها العقلاء، ولوكان

---

(4) المرجع السابق، ص4.

(5) المرجع السابق نفسه.

هذا السبب صحيحاً لتوجه النقد لمن يختار أعضاء الهيئة، وليس الأعضاء أنفسهم، والانتقاد هوحقيقة من أجل الرفع من مستوى هذه الهيئة، ولإصلاح هذا الجهاز. ولابد أن يطور ويفعل دور هذه الهيئة، بحيث يكون لها وجود وحضور، الناس تتساءل عن أسهم تطرح واكتتابات في شركات، هل يكتتبون أم لا؟ كذلك بالنسبة للأسهم، فالهيئة لا نسمع لهم فتاوى، وليس لهم حضور في مثل هذه القضايا، فهذا الذي دعاني للانتقاد"[6].

هيئة كبار العلماء والتعدد المذهبي

في التغيير الأخير لأعضاء الهيئة، جرى تعيين الشيخ قيس المبارك، وهوفقيه مالكي من منطقة الأحساء، و هو حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة الزيتونة في تونس، والشيخ د. حمد بن محمد المختار محمد، وهو من مشايخ المدينة المنورة، وترجع عائلته إلى أصول شنقيطية وهي من العائلات المالكية، والشيخ د. يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحسين وهومتخرج في جامعة بغداد، وتخصص في الشريعة والقانون، كما حصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر في أصول الفقه، ولقيت هذه التعيينات صدى واسعاً، وعدها كثير من المراقبين بداية للتعدد المذهبي في الهيئة، ودخول علماء من المذاهب السنية غير المذهب الحنبلي لها[7].

---

(6) جريدة المدينة، ملحق الرسالة: الجمعة 1427/2/24هـ 2006/3/24، العدد 5675.

(7) انظر جريدة الشرق الأوسط، 2009/2/15.

والقارئ لتاريخ العلماء المعينين في الهيئة، ومذاهبهم، يجد أنها ليست المرة الأولى التي يعين فيها علماء ليسوا من المذهب الحنبلي، ففي أول تشكيل لها عام 1971 جرى تعيين الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، وهومن كبار علماء المالكية، والشيخ محضار العقيل وهوشافعي المذهب، وفي العام 1994 جرى تعيين الشيخ الدكتور عبد الوهاب أبوسليمان، وهومن علماء الشافعية. ويؤكد عضوالهيئة الشيخ الدكتور سعد الشثري هذه الحقيقة بقوله: "الهيئة منذ تكوينها كان من أعضائها نخبة من العلماء المسلمين من أصحاب المذاهب المختلفة: فالعلامة محمد الشنقيطي، وهومالكي المذهب، وكذلك الشيخ عبد الرزاق عفيفي، وهوحنفي المذهب، وأيضا الشيخ عبد المجيد حسن، وهو شافعي المذهب، باعتبار العلماء الذين تتلمذوا على أيديهم"[8].

ويخلط كثيرون من المراقبين بين الالتزام العقدي الصارم بالسلفية الذي تنتهجه الهيئة، والالتزام بالمذهب الحنبلي في الفروع الفقهية، فهيئة كبار العلماء لا تلتزم التزاماً صارماً بالمذهب الحنبلي في الفروع الفقهية بل هناك تحرر مذهبي في الإفتاء، فقد غلب على فقهاء السعودية مذهب أهل الحديث، اتباعا لتنظيرات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهوترجيح ما صح فيه الدليل، بغض النظر عن مذهب قائله، وممن رسخ هذا التوجه الشيخ عبد العزيز بن باز، ولم يبق الالتزام المذهبي الصارم بالمذهب الحنبلي إلا في الجانب القضائي؛ إذ تعتمد الأحكام القضائية على مدونات الفقه الحنبلي كـ "المغني"، و "كشاف القناع"، و "الشرح الكبير"، ومن هنا

---

(8) جريدة عكاظ السعودية، 2009/2/26.

نجد أن دخول أعضاء ليسوا حنابلة في التغيير الجديد في الهيئة لا يشكل سابقة، ثم على القول بأنهم أصحاب مذهب مغاير لجمهور أعضاء الهيئة فإن أثرهم يظل محدوداً جداً نظراً لأن القرارات تؤخذ بالأغلبية، وهم أقلية في الهيئة.

هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة

ثمة خلط لدى كثيرين بين هيئة كبار العلماء، واللجنة الدائمة للهيئة؛ فكثيرا ما تنسب الفتاوى التي تصدر من إحدى اللجنتين إلى الأخرى، وثمة فارق بينهما: فهيئة كبار العلماء وظيفتها حسب نظامها الرسمي: "تتولى الهيئة إبداء الرأي فيما يحال إليها من ولي الأمر من أجل بحثه، وتكوين الرأي المستند إلى الأدلة الشرعية فيه، كما تقوم بالتوصية في القضايا الدينية المتعلقة بتقرير أحكام عامة؛ ليسترشد بها ولي الأمر، وذلك بناء على بحوث يجرى تهيئتها وإعدادها طبقاً لما نص عليه الأمر المشار إليه، واللائحة المرافقة له".

وتنعقد هيئة كبار العلماء في دورات رسمية كل ستة أشهر، في مقر الرئاسة في مدينة الرياض، ويمكن في الحالات الاستثنائية عقدها في مكان آخر، ويجوز انعقاد الهيئة في جلسات استثنائية لبحث أمور ضرورية لا تقبل التأخير.

وعضوهيئة كبار العلماء غير مفرغ، فقد يعمل بأكثر من وظيفة في أكثر من جهة، فيكون عضوا في هيئة كبار العلماء، وعضوا في اللجنة،

وأستاذاً في جامعة الإمام، ويكون القاضي عضوا في هيئة كبار العلماء وخطيب جامع، وقد يكون أستاذا في الجامعة، وعضواً في هيئة كبار العلماء وخطيباً واماماً كما كان الحال مع الشيخ محمد بن عثيمين (ت 2000).

ويتفرع عن هيئة كبار العلماء لجنة دائمة، تسمى "اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى"، وهي لجنة يجب أن يكون أعضاؤها متفرغين لعملها، وتعقد اللجنة الدائمة جلساتها ثلاثة أيام في الأسبوع،، ويرأسها المفتي نفسه وأعضاؤها يختارون من بين أعضاء هيئة كبار العلماء بأمر ملكي، وتكون مهمتها إعداد البحوث، وتهيئتها للمناقشة من قبل الهيئة، واصدار الفتاوى في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة عن أسئلة المستفتين في شؤون العقائد والعبادات والمعاملات الشخصية، ويلحق بها عدد من الباحثين. جاء في المادة الرابعة من نظام هيئة كبار العلماء: "تتفرع عن الهيئة لجنة دائمة متفرغة يختار أعضاؤها من بين أعضاء الهيئة بأمر ملكي، وتكون مهمتها إعداد البحوث وتهيئتها للمناقشة من قبل الهيئة، واصدار الفتاوى في الشؤون الفردية، وذلك بالإجابة على أسئلة المستفتين في شؤون العقائد، والعبادات، والمعاملات الشخصية، وتسمى: اللجنة الدائمة للبحوث والفتوى"، وجاء في المادة الثامنة: لا تصدر الفتاوى عن "اللجنة الدائمة" إلا إذا وافقت عليها الأغلبية المطلقة من أعضائها على الأقل، على ألا يقل عدد الناظرين في الفتوى عن ثلاثة أعضاء، واذا تساوت الأصوات يكون صوت الرئيس مرجحاً"، وجاء في المادة التاسعة ما نصه: "يعين رئيس اللجنة فيها وأعضاؤها بأمر منا بترشيح من رئيس إدارات البحوث".

وتظهر المقارنة بين اللجنة التي لا يتجاوز غالباً أعضاؤها ستة أشخاص والهيئة التي قد يزيد أعضاؤها عن عشرين عضواً التمايز بين الجهتين، فبعض من أعضاء هيئة كبار العلماء لا تعرف سوى أسمائهم، ولم يكن لهم يوماً أي حضور فيما عدا أماكن عملهم كمدرسين في الجامعات مثلا، بينما يفتقدون في وسائل الإعلام، أوبرامج الإفتاء، بخلاف أعضاء اللجنة الدائمة للإفتاء، الذين يجيبون بشكل أسبوعي على المسائل التي تردهم من الداخل والخارج، ويحق لهم الظهور على التلفزيون والإذاعة والقاء المحاضرات وعقد الدروس في المساجد[9].

فتاوى هيئة كبار العلماء

سبقت الإشارة إلى النصوص الواردة في نظام الهيئة ولجنتها التي تبين الوظائف المنوطة بهما، والغالب أن اللجنة الدائمة تتجه في خدماتها إلى الحاجات الفردية، كفتاوى العبادات والمعاملات والعقائد التي تردها من الأفراد أو الشركات أو المؤسسات الحكومية، والغالب على الهيئة أنها تتصدى للفتاوى التي تهم العموم، ولهذا فهي تتصدى للإجابة عما يحال عليها من الحكومة.

ولا تقتصر الفتاوى الصادرة من الهيئة ولجنتها الدائمة على جانب العبادات، بل تكاد تشمل جميع شؤون الحياة، فمن نماذج فتاويهم في

(9) حراس المؤسسة، منصور النقيدان، 6.

الجانب الاجتماعي: فتوى تحريم تحجير الفتاة على ابن عمها[10] وفتوى في حكم عضل الفتاة عن الزواج[11] وفتوى في حكم تحديد النسل[12] والنشوز وأحكامه[13].

ومن فتاويهم في الشؤون الطبية، فتوى في حكم نقل الأعضاء[14] وفي الشأن الفني حكم تمثيل الصحابة[15] وفي الشأن الاقتصادي حكم التأمين[16] وحكم الشرط الجزائي[17] والتورق النقدي[18].

ولإلقاء الضوء على الدور الذي تلعبه الهيئة في الواقع المحلي السعودي، وفي الواقع الإسلامي الدولي، ولمعرفة الطريقة التي تقوم بها في إصدار قراراتها، وطريقة استدلالها، وصياغة قراراتها، نقف عند فتاوى الهيئة وقراراتها فيما يخص الأماكن المقدسة، وفيما يخص الحراك السياسي.: واخترت هذين الجانبين لأن كل ما يخص الأماكن المقدسة من قرارات لابد من أخذ موافقة هيئة كبار العلماء فيها، وعكس ذلك تماما فيما يخص الجانب السياسي، فقلما تحتاج السلطة إلى قرار من هيئة كبار العلماء.

---

(10) قرار هيئة العلماء في دورته الثالثة والثلاثين بتاريخ 1409/8/4هـ.

(11) قرار هيئة العلماء. رقم / 153 / وتاريخ 1409/8/15هـ.

(12) قرار هيئة كبار العلماء رقم 42 وتاريخ 1396/4/13هـ.

(13) أبحاث هيئة كبار العلماء، المجلد الأول ص655/658 قرار هيئة كبار العلماء رقم(26) وتاريخ 1394/8/21هـ.

(14) قرار هيئة كبار العلماء رقم 99 تاريخ 1402/11/6 هـ.

(15) أبحاث هيئة كبار العلماء، المجلد الثالث ص328/330 قرار هيئة كبار العلماء رقم (13) وتاريخ 1393/4/16هـ.

(16) أبحاث هيئة كبار العلماء، المجلد الرابع ص 307/315 قرار رقم (10/5) وتاريخ 1397/4/4هـ.

(17) أبحاث هيئة كبار العلماء، المجلد الأول: ص293/296 قرار هيئة كبار العلماء رقم(25). وتاريخ 1394/8/21هـ.

(18) أبحاث هيئة كبار العلماء، المجلد الأول ص 88/93 قرار هيئة كبار العلماء رقم(10) وتاريخ 1393/4/17هـ.

أولا: هيئة كبار العلماء والأماكن المقدسة

نظراً لأهمية الأماكن المقدسة (مكة المكرمة، وأماكن شعائر الحج، والمدينة المنورة) لدى جميع مسلمي العالم، ولحساسية أي تغيير فيها، اعتادت الحكومة السعودية ألا تتصرف في أي شأن من شؤون تلك الأماكن المقدسة، إلا بعد استصدار فتوى شرعية من هيئة كبار العلماء، ومن نماذج تلك الفتاوى ما يلي:

(1) بعد ضم المدينة المنورة لسلطة الحكومة السعودية، كان الأذان فيها غير موحد، وبقي كذلك إلى سنة 1397هـ 1977م؛ حيث طلبت الحكومة السعودية رأي الهيئة في توحيد الأذان؛ كما جاء في الدورة العاشرة، حيث صدر عنها القرار التالي "الحمد لله، والصلاة والسلام على رسوله، وآله وصحبه وبعد: ففي الدورة العاشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة بمدينة الرياض في شهر ربيع الأول 1397هـ-فبراير/ شباط 1977 اطلع المجلس على ما ورد من المقام السامي برقم 4/ب/28079 وتاريخ 1396/11/23هـ 1976/11/16 بخصوص توحيد الأذان في المسجد النبوي، وبعد البحث والمناقشة وتداول الرأي قرر المجلس بأكثرية الأصوات أنه يتعين توحيد الأذان في المسجد النبوي، كما هوالحال في المسجد الحرام: اقتداءً برسول الله صلى الله عليه وسلم، ومحافظة على ما كان عليه العمل في عهده صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الخلفاء الراشدين، رضي الله عنهم، من عدم وجود أكثر من مؤذن في آنٍ واحد في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه لا يصار إلى التعدد

إلا عند الحاجة، ذلك كما ذكره أهل العلم، وليس هناك حاجة؛ لوجود مكبر الصوت. وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم"[19].

(2) فتوى نقل مقام إبراهيم والبناء بمنى، جاء في قرار دورته السادسة "الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فبناء على خطاب المقام السامي رقم (30560) وتاريخ 1394/10/9هـ 1976/11/16. الموجه من جلالة الملك حفظه الله إلى فضيلة رئيس إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، بخصوص عرض الرسالة التي هي من تأليف الشيخ/ على الصالحي، الخاصة بنقل مقام إبراهيم عليه السلام، والبناء بمنى، وبعض المقترحات في المسجد الحرام، على هيئة كبار العلماء لدراسة المقترحات التي تضمنتها الرسالة، وبيان الرأي فيها.

وفي الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام 1395هـ 1975م، جرى من مجلس الهيئة استعراض الرسالة المذكورة، فوجدت تتلخص فيما يأتي:

أ- اقتراح بنقل المقام من مكانه الحالي إلى مكان آخر، ليتسع المطاف للطائفين أيام الحج.

---

(19) انظر موقع الإسلام اليوم www.islamtoday.net قرارات فقهية.

ب- اقتراح بالبناء في منى بصفة جاء وصفها وتحديدها في الاقتراح.

ج- اقتراح ببناء طرق معلقة في المسعى فوق الساعين تنفذ إلى الحرم دون أن يتأذوا أويتأذى الساعون.

د- اقتراح باستغلال هواء المطاف بتسقيفه بطريقة جاء وصفها وتحديدها في الاقتراح، واقتراحات بربط مبنى الحرم القديم بالجديد، وتبليط حصوات الحرم.

ثم جرى من المجلس مناقشة هذه المقترحات، ومداولة الرأي فيها، وتقرر ما يلي:

أولاً: بالنسبة لموضوع نقل المقام، فمما لا شك فيه أن وضعه الحالي يعتبر من أقوى الأسباب فيما يلاقيه الطائفون في موسم الحج من المشقة العظيمة والكلفة البالغة، التي قد تحصل بالبعض إلى الهلاك، أوتقارب، وذلك بسبب الزحام والصلاة عنده، وقد سبق أن بحث موضوع نقله، وصدر من سماحة مفتي الديار السعودية الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله وأسكنه فسيح جناته- فتوى بجواز نقله شرعاً، إلا أنه رؤي الاكتفاء بتجربة تتلخص في إزالة الزوائد المحيطة بالمقام، ويبقى في مكانه، فإن كان ذلك كافياً ومزيلاً للمحذور استمر بقاؤه في مكانه، وإلا تعين النظر في أمر نقله، وحيث مضى على هذه التجربة عدة سنوات، واتضح أن بقاءه في مكانه الحالي لا يزال سبباً في حصول الزحام والمشقة العظيمة به، ونظراً إلى أن من قواعد الشريعة الإسلامية: أن المشقة تجلب التيسير، وأن

النصوص الشرعية قد تضافرت في رفع الحرج عن هذه الأمة، قال تعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج"، وقال تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"، وقال تعالى "يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفاً".

وقد تتبعت الهيئة الآثار الواردة في تعيين مكان مقام إبراهيم عليه السلام في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما ذكره بعض أهل التفسير والحديث والتاريخ أمثال: الحافظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر، والشوكاني، وغيرهم؛ فترجح لديها أن مكانه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعهد أبي بكر وبعض من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما في سقع البيت، ثم أخره عمر أول مرة، مخافة التشويش على الطائفين، ورده المرة الثانية حين حمله السيل إلى ذلك الموضع الذي وضعه فيه أول مرة.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" -بعد ذكره الأحاديث الواردة في الصلاة عنده- قال: قلت: وقد كان هذا المقام ملصقاً بجدار الكعبة قديماً، ومكانه معروف اليوم إلى جانب الباب مما يلي الحجر يمنة الداخل من الباب في البقعة المستقلة هناك، وكان الخليل عليه السلام لما فرغ من بناء البيت وضعه إلى جدار الكعبة، أوأنه انتهى عنده البناء فتركه هناك؛ ولهذا -والله أعلم- أمر بالصلاة هناك عند الفراغ من الطواف، وناسب أن يكون عند مقام إبراهيم حيث انتهى بناء الكعبة فيه، وإنما أخره عن جدار الكعبة أمير

المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه: أحد الأئمة المهديين، والخلفاء الراشدين الذين أمرنا باتباعهم، وهوأحد الرجلين اللذين قال فيهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر"، وهوالذي نزل القرآن بوفاقه في الصلاة عنده، ولهذا لم ينكر ذلك أحد من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

قال عبد الرزاق: عن ابن جريج، حدثني عطاء وغيره من أصحابنا، قال: أول من نقله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال عبد الرزاق أيضاً: عن معمر، عن حميد الأعرج، عن مجاهد قال: أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقال الحافظ أبوبكر أحمد ابن الحسين بن على البيهقي، أخبرنا أبوالحسن بن الفضل القطان، أخبرنا القاضي أبوبكر أحمد بن كامل: حدثنا أبواسماعيل محمد بن إسماعيل، السلمي حدثنا أبوثابت حدثنا الدراوردي، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله عنها: أن المقام كان زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمان أبي بكر رضي الله عنه ملتصقاً بالبيت، ثم أخره عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهذا إسناد صحيح مع ما تقدم، وقال ابن أبي حاتم: أخبرنا أبي، أخبرنا ابن أبي عمر العدني، قال: قال سفيان -يعني: ابن عيينة- وهوامام المكيين في زمانه: كان المقام في سقع البيت على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- وبعد قوله: "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى". قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فرده عمر إليه، وقال سفيان: لا أدري كم بينه وبين الكعبة قبل تحويله، وقال سفيان: لا أدري أكان لاصقاً بها أم لا.

فهذه الآثار متعاضدة على ما ذكرناه، والله أعلم.

وقد قال الحافظ أبوبكر بن مردويه: أخبرنا ابن عمر، وهو: أحمد بن محمد بن حكيم، أخبرنا محمد بن عبد الوهاب بن أبي تمام، أخبرنا آدم، هو: ابن أبي إياس في (تفسيره). أخبرنا شريك عن إبراهيم بن المهاجر، عن مجاهد قال: قال: عمر بن الخطاب: يا رسول الله، لو صلينا خلف المقام، فأنزل الله: "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى". فكان المقام عند البيت فحوله رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى موضعه هذا. قال مجاهد: وكان عمر يرى الرأي، فينزل به القرآن، هذا مرسل عن مجاهد، وهومخالف لما تقدم من رواية عبد الرزاق، عن معمر، عن حميد، عن مجاهد: أن أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهذا أصح من طريق ابن مردويه مع اعتضاد هذا بما تقدم، والله أعلم. اهـ.

وقال رحمه الله في معرض تفسيره قوله تعالى "فيه آيات بينات مقام إبراهيم" قد كان-أي المقام- ملتصقاً بجدار البيت حتى أخره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إمارته إلى ناحية الشرق، بحيث يتمكن الطواف منه، ولا يشوشون على المصلين عنده بعد الطواف؛ لأن الله تعالى قد أمرنا بالصلاة عنده حيث قال: " واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى". اهـ.

وقال الحافظ ابن حجر في الجزء الثامن من الفتح: كان عمر – رضي الله عنه- رأى أن إبقاءه –أي مقام إبراهيم عليه السلام- يلزم منه التضييق على الطائفين أوعلى المصلين فوضع في مكان يرتفع به الحرج.

وقال الشوكاني في تفسيره "فتح القدير" على قوله تعالى: "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى"، وهو -أي المقام- الذي كان ملتصقاً بجدار الكعبة، وأول من نقله عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كما أخرجه عبد الرزاق والبيهقي بأسانيد صحيحة، وابن أبي حاتم وابن مردويه من طرق مختلفة. اهـ.

وبناء على ذلك كله: فإن الهيئة تقرر بالإجماع جواز نقله شرعاً إلى موضع مسامت لمكانه من الناحية الشرقية: نظراً للضيق والازدحام الحاصل في المطاف، والضرورة إلى ذلك، ما لم ير ولي الأمر تأجيل ذلك لأمر مصلحي.

ثانياً: بالنسبة إلى البناء في منى فلا يخفى أن منى مشعر من المشاعر المقدسة، وأنها مناخ من سبق، وأن أهل العلم رحمهم الله قد منعوا البناء فيها؛ لكون ذلك يفضي إلى التضييق على عباد الله حجاج بيته الشريف.

ونظراً إلى أن سفوح جبالها غير صالحة في الغالب لسكنى الحجاج فيها أيام منى، وأنه يمكن أن تستغل هذه السفوح بطريقة تحقق المصلحة العامة، ولا تتعارض مع العلة في منع البناء في منى؛ فإن المجلس يقرر بالأكثرية: جواز البناء على أعمدة في سفوح الجبال المطلة على منى على وجه يضمن المصلحة للحجاج، ولا يعود عليهم بالضرر، ويكون هذا البناء مرفقاً عاماً، وما تحته لمن سبق إليه من الحجاج كبقية أراضي منى، على أن يكون الإشراف على هذا البناء للدولة.

وقد توقف في ذلك صاحبا الفضيلة الشيخان: صالح اللحيدان، وعبد الله بن غديان.

ثالثاً: بالنسبة لما يتعلق بتسقيف المطاف فيرى المجلس أنه لا حاجة إلى ذلك، ولما فيه من المضرة والمضايقات.

رابعاً: بالنسبة لبقية المقترحات -كبناء الجسور في المسعى، وتبليط حصوات الحرم، وتخطيط منى، وربط مبنى الحرم القديم بالبناء الجديد- فما كان منها محققاً للنفع فإن الشريعة جاءت بتحقيق المصالح ودفع المضار، فتحال إلى الجهة المختصة لدراستها، وتقرير ما يحقق المصلحة في ذلك منها.

وصلى الله على محمد، وعلى آله وصحبه وسلم"[20].

(3) توسعة المسعى: أحالت الحكومة السعودية طلباً للهيئة لإبداء رأيها في توسيع المسعى، فرأت الهيئة تحريم توسعة المسعى، وقد جاء في قرارها: "الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهداه، أما بعد: فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الرابعة والستين التي انعقدت في مدينة الرياض ابتداء من تاريخ 1427/2/18هـ 2006/3/18م، درس موضوع توسعة المسعى، من الناحية الشرعية،

---

(20) قرار هيئة العلماء رقم / 3056، وتاريخ 1394/10/9هـ.

بناء على ما ورد من صاحب السموالملكي أمير منطقة مكة المكرمة عضوهيئة تطوير مكة المكرمة والمدينة المنورة والمشاعر المقدسة بالكتاب رقم 3/751078س، وتاريخ 1426/8/6هـ 2005/9/10م المشار فيه إلى برقية المقام السامي رقم 8020/م ب، وتاريخ 1426/6/15هـ 2005/7/21م. وقد استعرض المجلس ما سبق أن صدر منه بالقرار رقم 21، وتاريخ 1393/11/12هـ 1973/12/7م، المتضمن جواز السعي فوق سقف المسعى عند الحاجة، واطلع على البحوث المعدة حول مشعر المسعى من الناحية الشرعية والتاريخية. واطلع كذلك على الفتوى الصادرة من سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ المفتي الأسبق للمملكة العربية السعودية -رحمه الله- حول ما أدخلته العمارة الجديدة للمسعى. وحول الصفا والمروة، بناء على قرارات اللجان المشكلة من عدد من العلماء الذين أمرهم -رحمه الله- بذلك، وهم: الشيخ عبد الملك بن إبراهيم آل الشيخ، والسيد علوي عباس المالكي، والشيخ عبد الله بن دهيش، والشيخ عبد الله بن جاسر، والشيخ يحيى أمان، والشيخ محمد الحركان -رحمهم الله جميعاً- وذلك لمتابعة إدخال ما هو من المسعى، وإخراج ما ليس منه، مما هو منصوص عليه في كتب أهل العلم من محدثين وفقهاء ومؤرخين. أهـ.

وقد نص العلماء على عرض المسعى بالذراع وجزء الذراع، فكان ذلك المنصوص حداً لعرضه بما هومذكور في كتب العلماء -رحمهم الله- والمسعى بطوله يحكمه جبل الصفا وجبل المروة، وعرضه يحكمه عمل القرون المتتالية من عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى يومنا هذا.

وبعد الدراسة والمناقشة والتأمل رأى المجلس بالأكثرية: أن العمارة الحالية للمسعى شاملة لجميع أرضه، ومن ثم فإنه لا يجوز توسعتها، ويمكن عند الحاجة حل المشكلة رأسياً بإضافة بناء فوق المسعى، وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه[21].

ومعنى هذا القرار أن أكثرية أعضاء الهيئة رأت تحريم توسعة المسعى، إلا أن الحكومة لم تأخذ برأي الأكثرية وقررت توسعة المسعى بعد هذه الفتوى بسنتين، ويبدوأن بعض الأعضاء لم يكن يتوقع عزم الحكومة على توسيع المسعى، ولهذا تراجع عن رأيه موافقاً للحكومة. فقد كتب الشيخ عبد الله بن منيع مقالا مطولا في جريدة الجزيرة قرر فيه قول أكثرية علماء الهيئة عدم جواز توسعة المسعى، إلا أن لولي الأمر الأخذ برأي الأقلية للمصلحة، ثم أوضح أنه هوشخصيا تراجع عن رأيه وأنه يؤيد التوسعة، ومما قال: "بصفتي أحد أعضاء هيئة كبار العلماء فقد اشتركت مع الهيئة في النظر في حكم التوسعة، وكنت ممن يرى عدم جواز التوسعة لصدور قرار من كبار علمائنا ومشايخنا الأجلاء بحصر عرض المسعى في عرضه الحالي، وبعد إعادتي النظر والتأمل،... وحيث اختار ولي الأمر القول بجواز التوسعة، وقد قال بهذا القول بعض أعضاء هيئة كبار العلماء، وولي الأمر هوالحاكم العام. والقاعدة الفقهية أن حكم الحاكم يرفع الخلاف في قضية من قضايا مسائل الخلاف، إذا حكم فيها بأحد أقوال أهل العلم، بما لا يخالف نصاً صريحاً من كتاب الله أومن سنة نبيه -صلى

(21) قرار هيئة كبار العلماء رقم 227، وتاريخ 1427/2/22 هـ.

الله عليه وسلم- أوبما انعقد عليه إجماع الأمة، ولا شك أن التوسعة محققة للمصلحة في خدمة ضيوف الرحمن، وفي الأخذ بها دفع للأضرار المحتمل وقوعها عليهم، وحيث إن الشهادة بامتداد جبلي الصفا والمروة شرقاً عن وضعهما الحالي بما لا يقل عن عشرين متراً يعتبر إثباتا مقدماً على نفي من ينفي ذلك، وبناء على ما سبق ذكره من أن التوسعة لا تتجاوز ما بين الصفا والمروة، فالسعي فيها سعي بين الصفا والمروة، فلا يظهر لي مانع شرعي من توسعة المسعى عرضا بما لا يتجاوز ما بين الصفا والمروة، وأن السعي في هذه الزيادة سعي بين الصفا والمروة، هذا ما ظهر لي، والله أعلم"[22].

ومع مضي الحكومة في توسعة المسعى، ورجوع بعض العلماء عن فتواهم بتحريم توسعة المسعى فإن الأكثرية منهم بقيت على فتوى التحريم إلا أنهم التزموا الصمت، سوى قلة منهم أظهرت مخالفتها للحكومة، في ظاهرة نادرة في أوساط العلماء الرسميين، فقد صرح الشيخ صالح الفوزان عضوالهيئة لموقع "العربية نت" بقوله: "إن هذا هوالمسعى، فلا يزاد فيه ولا ينقص، لأنه مشعر، ولا يجوز التصرف في المشاعر بزيادة أونقص، ولتبق على ما هي عليه"[23].

ومنهم أيضا الشيخ صالح اللحيدان، عضو الهيئة، حيث صرح بمخالفته بقوله: (أنا لست ممن وافق على المسعى الجديد، ولا أرضى بتلك

---

(22) جريدة الجزيرة 8/ 3/ 1429هـ.

(23) موقع العربية http://www.alarabiya.net/articles/2008/3/27/47525.html

التوسعة، وأكثر أعضاء هيئة كبار العلماء لم يرضوا بذلك، ولا أعرف أن أحداً وقّع سوى اثنين من الأعضاء.... والذي يسألني لا أرى له السعي في المسعى الجديد، لكني أرى إذا أدى عمرة أنه يكون في حكم من ترك فرضا من العمرة يجبره بدم ذبيحة، فإن السعي على قول من يقول إنه ركن ما تصح العمرة أصلا، وعلى قول من يقول إن السعي واجب من واجبات العمرة، فإن هذا الواجب إذا تعذر الحصول عليه يجزي عنه أن يذبح ذبيحة لفقراء مكة.... ومن اتصل بي نصحته أن لا يعتمر ما دام المسعى القديم لم يفتح للناس، وعسى الظن بولاة الأمر أن لا يستمروا على المنع. إن شاء الله يوفقهم جل وعلا ليسعهم ما وسع المسلمين خلال أكثر من 1428 سنة)[24].

هيئة كبار العلماء والسياسة

لا ينص نظام هيئة كبار العلماء على عدم خوض الأعضاء في السياسة، لكن من المتعارف عليه أن الأعضاء لا يتحدثون في السياسة في حواراتهم ومشاركاتهم الإعلامية، وتقتصر علاقة الهيئة في السياسة بما يحال إليها من السلطة الحاكمة لإبداء رأيها فيه، وليس كل القضايا السياسية التي تهم الحكومة تطلب رأي الهيئة فيها، بل يقتصر طلب رأي الهيئة على القضايا السياسية التي لها مساس مباشر بالجمهور، من ذلك قرار مجيء القوات الأميركية لتحرير الكويت والدفاع عن السعودية في حرب الخليج الثانية، ومنها المواجهات العسكرية التي خاضتها الحكومة

---

(24) المرجع السابق نفسه.

مع حركة جهيمان، ثم مع تنظيم القاعدة في وقت لاحق، ومنها الموقف من النظام الإيراني في بداية الثورة، خاصة بعد التفجيرات التي قام بها أعوان النظام الإيراني في مكة المكرمة عام 1407هـ/1986[25].

ومن الفتاوى السياسية المهمة التي أصدرتها الهيئة: الفتوى الصادرة جواباً لاستفتاء وزارة الداخلية حول الشيخين سلمان العودة وسفر الحوالي، فقد شكل الشيخان بعد حرب الخليج الثانية حركة إسلامية أشبه ما تكون في أطروحاتها بحركات المعارضة، وأحدث حضورهما الديني الكبير في أوساط المجتمع، وما يطرحانه من أفكار معارضة، قلقاً للحكومة، وهذا ما دفعها للاستنجاد بهيئة العلماء لتبيان كيفية التعامل معهما، دون إثارة الرأي العام المتدين، فصدر قرار الهيئة، وقد جاء فيه: من عبد العزيز بن عبد الله بن باز إلى حضرة صاحب السمو الملكي الأمير المكرم نايف بن عبد العزيز وزير الداخلية وفقه الله..

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. وبعد:

فأشير إلى كتاب سموكم الكريم رقم (م/ب/4/192/م ص) وتاريخ 21-1414/3/22هـ 1993/9/9م، المتضمن توجيه خادم الحرمين الشريفين حفظه الله بعرض تجاوزات كل من: سفر ابن عبد الرحمن وسلمان بن فهد العودة في بعض المحاضرات والدروس على مجلس

---

(25) انظر: مجلة البحوث العلمية، عدد 20 ص217.

هيئة كبار العلماء في دورته الحادية والأربعين، المنعقدة بالطائف، ابتداء من تاريخ 1414/3/18هـ 1993/9/5م ضمن ما هو مدرج في جدول أعماله.

وأفيد سموكم أن مجلس هيئة كبار العلماء اطلع على كتاب سموكم المشار إليه ومشفوعة ملخص لمجالس ودروس المذكورين من أول محرم 1414هـ/1993م ونسخة من كتاب سفر الحوالي "وعد كيسنجر"، وناقش الموضوع من جميع جوانبه، واطلع كذلك على بعض التسجيلات لهما، وبعد الدراسة والمناقشة رأى المجلس بالإجماع مواجهة المذكورين بالأخطاء التي عرضت على المجلس -وغيرها من الأخطاء التي تقدمها الحكومة- بواسطة لجنة تشكلها الحكومة، ويشترك فيها شخصان من أهل العلم يختارهما معالي وزير الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، فإن اعتذرا عن تلك التجاوزات، والتزما بعدم العودة إلى شيء منها وأمثالها، فالحمد لله ويكفي، وإن لم يمتثلا منعا من المحاضرات والندوات والخطب والدروس العامة والتسجيلات، حماية للمجتمع من أخطائهما، هداهما الله وألهمهما رشدهما. اهـ.

وقد طلب إلي المجلس إبلاغ سموكم رأيه هذا، وأعيد لسموكم برفقته كتابكم المشار إليه ومشفوعاته. وأسأل الله أن يوفق خادم الحرمين الشريفين وسموكم لما يحبه ويرضاه وأن يعين الجميع على كل خير إنه سميع قريب.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

مفتي عام المملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء وإدارة البحوث العلمية والإفتاء[26].

وبناء على هذه الفتوى كونت لجنة لمناقشة الشيخين سلمان العودة وسفر الحوالي، وكما هو متوقع لم يستجيبا لملاحظات وزارة الداخلية، فجرى اعتقالهما في سجن الحائر في مدينة الرياض.

مخالفة فتاوى هيئة كبار العلماء ونقدها

قد يحدث أن يوجه النقد لبعض آراء أعضاء الهيئة، وهذا النقد قد يكون بين أعضاء الهيئة نفسها، وهذا لا يتم في العلن سوى حالات نادرة، فقد تصدر الهيئة قرارا بالأغلبية، ويختلف معه أحد أعضاء اللجنة، ويقوم المخالف بالتعبير عن رأيه في وسيلة إعلامية، ويكون سبباً في أن يقوم أحد أعضاء اللجنة بالرد عليه هوالآخر، كما حصل بين صالح الفوزان وعبد الله المطلق، وكلاهما عضو في لجنة الإفتاء، بعد أن نشرت صحيفة الوطن السعودية فتوى للأخير حول مشاركة المرأة في البرامج الدينية في الإذاعة، ومع أن المطلق أستاذ في المعهد العالي للقضاء، كما كان الفوزان سابقاً، وزميل له في اللجنة يجلس معه ثلاث مرات أسبوعياً، وتشاركا أكثر من مرة إصدار فتاوى موقعة باسميهما، وله برنامج إفتاء في تليفزيون القناة الأولى، كما هي الحال مع الفوزان في إذاعة القرآن، إلا أن الفوزان في رده على المطلق تجاهل اسمه ومنزلته العلمية حينما وصفه بـ"أحد طلبة العلم"[27]، وقد فسر بعضهم ذلك بموقف تحقيري كان الغرض منه

---

(26) انظر: مدارك النظر لعبد المالك رمضاني، ص490.

(27) جريدة الوطن السعودية، 7/4/2004.

التنقيص من المردود عليه، ولكن الفوزان قام عشرات المرات بالتعقيب على كتاب وصحفيين، لاينتسبون إلى المؤسسة العلمية مشيراً إلى أسمائهم، ويظهر أن موقفه إنما كان نابعاً من تفاديه الحرج بتوجيه رد مباشر على عضو في هيئة يفترض في ممثليها أن يشكلوا أمام العامة النموذج الأرقى من التطابق والتوافق، بحيث يعتقد أن اختلاف الرؤى هوتنافر يحدث لدى المستفتين إرباكاً وشكاً في "مصداقية" العلماء[28].

أما النقد الموجه للهيئة من خارجها فلم يكن في مستوى واحد عبر تاريخ الهيئة، حيث تختلف مكانة هيئة كبار العلماء حين تأسيسها عنها اليوم، فقد اكتسبت حين تأسيسها حصانة ضد النقد والمخالفة من العلماء والمفكرين والكتاب، وكما يقول الباحث منصور النقيدان: "يذكر نائب رئيس مجلس القضاء الأعلى سابقاً، وأحد المؤسسين لدار الإفتاء، عبد الله بن عقيل كيف أنه كان ضمن الأشخاص الذين اجتمعوا بمفتي قطر، عبد الله بن زيد آل محمود بعد أن مارس المفتي الأكبر محمد بن إبراهيم ضغوطاً كبيرة على الملك سعود، لإقناع أمير قطر بضرورة إحضار بن محمود إلى الرياض والاجتماع بعلمائها؛ لثنيه عن فتواه بجواز رمي الجمار قبل الزوال أيام التشريق، وابن محمود كان طالباً للشيخ ابن إبراهيم، وبعد رجوعه إلى قطر تتابعت مؤلفاته التي انشغل علماء الرياض بالرد عليها لسنوات، ويذكر ابن إبراهيم نفسه في بحثه الذي رد به على ابن محمود، كيف أنه طالب في خطابه إلى الملك سعود بردع ابن محمود، ويذكر انه قبل (توبة) ابن محمود بعد أن أعلنها لهم، في لقائه معهم في الرياض، وينقل

---

(28) منصور النقيدان، حراس المؤسسة ص9.

ابن إبراهيم الإقرار الذي كتبه ابن محمود بخط يده، والذي ختمه بهذه العبارة: واستغفر الله مما جرى به القلم... قاله معترفاً به على نفسه...

هذه السطوة التي تمتع بها ابن إبراهيم والمؤسسة الدينية، تعرضت للضعف أحياناً، وخصوصاً في فترة حكم الملك فيصل، الذي بدأ منذ توليه عام 1964 باستقطاب علماء من العراق وسوريا ومصر، وكانت آراء الصواف العراقي، والطنطاوي السوري، في صحف السعودية والتليفزيون الحكومي موضع سجال، ورد، وتضليل، ووصف بالبدعة من قبل العلماء الذين لم يكن بمقدورهم فعل ما هو أكثر من ذلك.

إن الحرية التي تمتع بها العلماء المهاجرون في منتصف الستينات من القرن الماضي وما تلاها، شاركهم فيها كتاب سعوديون مثل خالد السعد، الذي قام أكثر من مرة بالرد على الشيخ بن باز في الستينيات والسبعينات على صفحات الصحف، وهوأمر لم يعد يسمح به منذ بداية الثمانينات حتى تفجيرات 2003، حيث بدأت الصحف بعد ذلك بنشر مقالات لكتاب تنتقد بعض أطروحات هيئة كبار العلماء[29]. وقد ساعدت الصحوة الدينية التي بدأت أواخر السبعينات، وأخذت زخمها أوائل التسعينات، إلى تفجيرات سبتمبر، إضافة إلى وجود الشيخين عبد العزيز بن باز وابن عثيمين، بما يتمتعان به من سعة العلم وزهد وورع، في ترسيخ مكانة الهيئة في أوساط المجتمع، وتحصينها ضد النقد. إلا أن هذه المكانة تزحزحت كثيرا بغياب الشيخين، ومجيء الإنترنت، الذي أعطى الكتاب والمثقفين نافذة حرة للنقد.

---

(29) منصور النقيدان، حراس المؤسسة، ص8.

ثم جاءت أحداث سبتمبر/أيلول 2001، وما تلاها من تفجيرات الرياض 2003، فهوت آخر حصون الحصانة ضد نقد الهيئة، فقد طرح الدكتور حمزة المزيني، والأستاذ عصام يماني العديد من المقالات في نقد آراء الشيخ صالح الفوزان، والشيخ عبد الله بن منيع.

وبعبارة مختصرة، إذا قارنا بين حضور الهيئة حين تأسيسها، وحضورها اليوم، نجد فارقا هائلا من حيث التأثير، والمكانة، والحصانة.

المؤسسة الشيعية من التاريخ إلى المعاصرة

د. إبراهيم العاتي(*)

تقرأ هذه الدراسة تطور المؤسسة الشيعية تاريخاً ومعاصرة، مفسرة تأخر نشأتها قياساً لمثيلتها السنية، كما تتعرض لأهم أدوارها بعد النشأة، وأسباب ثرائها، ومهامها، والاختلافات بين ممثليها، وخاصة الاختلاف بين كل من مرجعيتي النجف وقم، وكذلك قراءة موقف المرجعيات الشيعية المختلفة من الآخر المحتل، ومن المسألة السياسية وحدود ولايتها، ومفسرة كذلك الدور المعاصر لكل من المرجعية الشيعية في العراق وفي إيران، وتأثير العقود الأخيرة في كلا البلدين في كل منهما.

(*) عميد الدراسات العليا، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية- لندن.

لقد اقترنت نشأة المؤسسات الدينية عبر التاريخ، بتطور مسار الأديان وتعقده عبر الظروف والملابسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة، يستوي في ذلك الديانات الوضعية والسماوية، كاليهودية والمسيحية، التي بدأت كدعوة روحية خالصة، لتتحول فيما بعد إلى مؤسسة ضخمة وتنظيم هرمي، يعتلي فيه البابا القمة، ويتلوه طبقة متميزة من رجال الدين (الأكليروس)، الذين يتدرجون في المرتبة نزولاً إلى قاعدة الهرم، وقدر لتلك الطبقة أن تمسك بالسلطة الروحية والسياسية بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية في العصر الوسيط، ولم تفقد سلطانها السياسي إلا في العصر الحديث، وخاصة مع ظهور حركات الإصلاح الديني على يد لوثر وكالفن.

ولم يعرف الإسلام في نشأته وجود طبقة من رجال الدين، تشكل مؤسسة قائمة بذاتها، كما هو الحال في الديانات السابقة، وإنما وجد في البداية القرّاء ورواة الحديث، ثم القضاة الذين يحكمون في المنازعات التي تحصل بين الأفراد، والفقهاء الذين تخصصوا في الأحكام الشرعية العملية أو الفروع، تمييزاً لهم عن علماء العقائد، الذين اختصوا ببحث أصول الدين، وسموا بعلماء الكلام أو المتكلمين، رغم أن هنالك من جمع بين الفقه والكلام كالشيخ المفيد (ت 413 هـ) وتلميذه الشريف المرتضى (ت 436 هـ).

لكن مع تقدم الزمن، وسقوط دولة بني أمية وقيام دولة بني العباس، تكوّن من كل الشرائح السابقة ما يمكن تسميته بالمؤسسة الدينية،

التي بقيت علاقتها مع دولة الخلافة العباسية السنية في عصرها الأول في شد وجذب، ومحاولة للتخلص من هيمنة الدولة على آرائها وقراراتها، لكنها لم تستطع المقاومة حتى النهاية، وانضوت أخيراً تحت سلطة الدولة، وأصبحت واحدة من مؤسساتها منذ العصر العباسي الثاني، وصار الحاكم يتدخل في شؤونها ويمسك بأموالها، طبعاً مع وجود بعض الاستثناءات.

نشأة المؤسسة الدينية الشيعية

أما المؤسسة الدينية عند الشيعة فقد نشأت متأخرة، عن مثيلتها عند السنة، نظراً لامتداد عصر الأئمة حتى أوائل القرن الرابع الهجري، حيث ابتدأت الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر، ووفاة آخر سفرائه الذين يبلغون تعليماته لأتباعه، والتي تسمى بالتوقيعات، وهو علي بن محمد السمري عام 329 هـ حسب الروايات الشيعية[1]. وكان الثقل المعنوي والعلمي للأئمة يغني عن وجود مؤسسة دينية خاصة، ولكن بعد عصر الغيبة، حصل فراغ كان لابد من ملئه من قبل الفقهاء ورواة الحديث، طبقاً لتوجيه من الإمام المهدي يقول فيه: "فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم"[2]، وهو ما ابتدأ مع محمد بن يعقوب الكليني صاحب كتاب "الكافي" الذي يعد من أهم كتب الحديث عند الإمامية، والشيخ علي ابن بابويه القمي(ت 329 هـ) صاحب

---

(1) الحسني، هاشم معروف، سيرة الأئمة الإثني عشر، القسم الثاني، ص544، قم، إيران، 1409هـ.

(2) رواه المحمدون الثلاثة: الشيخ الكليني في "الكافي"، والشيخ الصدوق في "إكمال الدين وإتمام النعمة"، والشيخ الطوسي في "الغيبة"، نقلاً عن د. عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي، ص223، ط1، منشورات الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، لندن، 1992.

كتاب "من لا يحضره الفقيه"، أحد كتب الحديث الأربعة، التي تعد بمثابة الأصول المعتمدة للمصدر التشريعي الثاني بعد القرآن، وهو السنة النبوية، وابنه محمد الشهير بالشيخ الصدوق صاحب كتابي "المقنع" و"الهداية"، التي شكلت مرجعاً للفقهاء القدامى حين تعوزهم النصوص الشرعية[3].

والأمر الثاني، أن الظروف السياسية التي واكبت عصر الأئمة خلال الحقبتين الأموية والعباسية كانت شديدة القسوة والتضييق والمراقبة على أئمة أهل البيت وشيعتهم، وهو ما لم يسمح بوجود مؤسسة دينية واضحة المعالم، ولكن تغيرت تلك المعادلة حينما قامت الدولة البويهية وسيطرت على بغداد، وضعف تأثير الخليفة العباسي بسبب انتقال السلطة السياسية الفعلية للحكام الجدد، ولما كانت الدولة البويهية شيعية المذهب، مع الاختلاف في هويتها، هل هي زيدية أم اثنا عشرية - مع أننا نرجح الرأي الثاني- فإنها رفعت القيود التي كانت تكبل علماء الشيعة، دون أن تغمط حقوق المذاهب السنية الأخرى، من أشعرية ومعتزلة وماتريدية وغيرهم، فشهدت الحريات الفكرية في عهدهم ازدهاراً كبيراً، لم يعرف في العصور السابقة، ولذا عرف القرن الرابع الهجري بأنه العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، كما نعته آدم متز في كتابه عن تلك الحقبة.

وهكذا تشكلت المرجعيات الفقهية الشيعية – وهي المرادف التقربي لما يسمى بالمؤسسة الدينية- في بغداد والري وقم وحلب وجبل

(3) المصدر السابق، ص239.

عامل في لبنان، والنجف والحلة في العراق، وقد قامت تلك المرجعيات على أساس مبدأي الاجتهاد والتقليد. فالمجتهد هو من يقدر على استنباط الحكم الشرعي من مداركه المقررة ومصادره المعتبرة. أما المقلد فهو من يلتزم أو يعمل اعتماداً على فتوى المجتهد. وهناك من يعمل بالاحتياط، أي العمل بما يوافق أقوال الفقهاء، ليصيب المكلف حكم الواقع[4]. وهذه ملكة لا تتوفر إلا للقلة من الناس.

فالمرجعية الدينية عند الشيعة الإمامية هي علمية فقهية في أساسها، ثم تتعدد أدوارها السياسية والاجتماعية بعد ذلك. وهي تتميز بالاستقلالية عن الدولة، نظراً لاستقلالها المالي، واكتفائها الذاتي بما يدفعه المقلدون لها من الخمس، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: 41). وقد ذهب المفسرون الشيعة إلى أن الغنيمة -المشار إليها في الآية- يقصد بها جميع ما يكسبه الإنسان في حياته من أرباح، وكنوز ومعادن، وليس غنائم الحرب وحدها كما يذهب المفسرون السنة. ويقوم المرجع بصرف أموال الحقوق الشرعية على طلبة العلوم الدينية، وتشييد المدارس، ومساعدة المحتاجين.

ويختلف وضع المرجعية ونفوذها تبعاً للظروف السياسية المحيطة بها، ففي القرن الرابع الهجري كادت الدول الشيعية أن تعم مختلف أنحاء

---

(4) فتح الله، د. أحمد: معجم مصطلحات الفقه الجعفري، ص28، ص122، ط1، الدمام، 1995.

العام الإسلامي، فكان البويهيون في العراق وإيران، والفاطميون في مصر وبقية دول الشمال الأفريقي وبلاد الشام أحياناً، والحمدانيون في الموصل وحلب وأجزاء من جنوب تركيا الحالية، وقد ساعدت هذه الأوضاع على بروز دور المرجعية، وتعزيز مكانتها العلمية والدينية، وعلاقتها بأتباعها ومقلديها.

ولكن تلك حالات استثنائية إذا ما قورنت بالمدة الطويلة التي عانى فيها علماء الشيعة وعامتهم من اضطهاد وتنكيل، فما إن سقطت بغداد بيد السلاجقة، ومصر والشام بيد الأيوبيين، حتى عاد الاضطهاد من جديد ليعم، التشيع بعلمائه ومؤسساته وسواده الأعظم، ويستمر طيلة حكم المماليك والعثمانيين[5]. وعلى الرغم من ذلك، لم تستطع تلك الدول محو التشيع من الخارطة الفكرية والسياسية للعالم الإسلامي، إذ بقي فقهاء الشيعة ومتكلموهم يكتبون ويحاججون ويتواصلون مع جمهورهم، وحصلت انفراجات أخرى بتشيع السلطان خدابنده (ت 716 هـ) على يد العلامة الحلي، الذي شكل بداية لانتشار التشيع رسمياً في إيران، الأمر الذي أكملته الدولة الصفوية عند قيامها في القرن التاسع الهجري، مستعينة، بشكل خاص، بعلماء جبل عامل ومناطق أخرى من لبنان، وقد بلغت منزلة الشيخ علي بن عبد العال، المعروف بالمحقق الكركي (ت 940 هـ) - نسبة لمدينة الكرك في البقاع اللبناني- في الدولة الصفوية، أن الشاه طهماسب بن الشاه اسماعيل الصفوي، قد كتب للكركي رسالة أو (فرماناً) يعتبره

(5) انظر، مغنية، الشيخ محمد جواد: الشيعة والحاكمون، ص190 - ص 195، ط 6، دار الجواد، بيروت، 1984.

هو الحاكم الفعلي لأنه نائب الإمام، وأن السلطان يأتمر بأمره. فكان الشيخ يكتب إلى جميع البلدان كتباً بدستور العمل في الخراج، وما ينبغي تدبيره في أمور الرعية[6]. وكانت تلك الحالة بداية لظهور المؤسسة الدينية الشيعية بشكل جلي وقوي، وامتلاكها للنفوذ السياسي، فضلاً عن العلمي والفقهي، وهو ما أفاد منه أصحاب نظرية ولاية الفقيه قديماً وحديثاً.

المرجعية الشيعية في العصر الحديث

على الرغم من أن القرن التاسع عشر كان عصر ازدهار فقهي وعلمي لمرجعية النجف، وهي الأبرز في حينها، تمثل في ظهور مراجع كبار، شكلوا حلقات مفصلية في تطور الفقه الجعفري، لكنها واجهت مشكلات جديدة حملتها رياح التغيير الدولية، بعضها خارجي تمثل بالغزو الأجنبي للبلدان الإسلامية، أو ما سمي بالاستعمار، وهو ما لم يتخذ بعداً عسكريا وحسب، بل ربما جاء في صورة تغلغل اقتصادي أو ثقافي أو تبشيري؛ وبعضها الآخر داخلي، تمثل في نظم الحكم الاستبدادية التي تصادر الحريات، وتستقوي بالمستعمر على أبناء شعبها إذا فكر بالثورة وطالب بحقوقه المسلوبة.

ولم تكن المرجعية الشيعية في النجف بعيدة عما كان يدور في مصر وتركيا وبلاد الشام وإيران، من حركات إصلاحية ووطنية، تطالب

(6) انظر، مغنية، الشيخ محمد جواد: الشيعة والحاكمون، ص190، ص 195، ط 6، دار الجواد، بيروت، 1984.

بالدستور وطرد المستعمر. لاسيما وأن جمال الدين الأفغاني (ت 1897) رائد النهضة الحديثة في الشرق قد درس في النجف مدة أربع سنوات، ورغم مغادرته لها لينتقل من قطر لآخر، رافعاً لواء الحرية ومناهضة الاستبداد السياسي والجمود الفكري والغزو الأجنبي. فقد بقي على اتصال مع علمائها، وخاصة الفقيه الشاعر السيد محمد سعيد الحبوبي (ت 1915)، الذي قاد جحافل المجاهدين لمواجهة الاحتلال الإنجليزي للعراق عام 1915، وكان زميلاً في الدراسة لجمال الدين[7].

ويسجل تاريخ المرجعية في القرن التاسع وأوائل القرن العشرين حدثين مهمين وهما: ثورة التنباك، والحركة الدستورية التي سميت بالمشروطة.

أولاً: ثورة التنباك

لقد حصلت هذه الثورة بسبب الامتياز الذي منحته حكومة الشاه ناصر الدين القاجاري في إيران لشركة انجليزية لاحتكار (التنباك)، وهو نوع خاص من التبغ كان شائعاً في إيران. وقد اعتبره العلماء بداية للتغلغل الاستعماري في إيران، فأرسلوا للمرجع الأعلى للشيعة في حينها الميرزا محمد حسن الشيرازي (ت 1895)، وكان يقطن سامراء، رسائل تدعوه للتدخل لدى الشاه لإلغاء تلك الاتفاقية. فأرسل رسالة للشاه يطلب

---

(7) الشهرستاني، السيد جواد: مقدمة كتاب جامع المقاصد للمحقق الكركي، ج1 ص32، تحقيق مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث. قم. إيران.

فيها إلغاء تلك الاتفاقية. فأجابه الشاه برسالة مفصلة يذكر فيها الأسباب (المشروعة) التي دفعته لعقد الاتفاقية، وحملها القنصل الإيراني ببغداد للمرجع في سامراء، وحاول إقناعه بصواب ما ورد فيها فلم يقتنع، وأرسل له برقية ثانية يطلب فيها إلغاء الاتفاقية، ويفند فيها الأعذار التي قدمها له الشاه في جوابه السابق. ولما يئس من إقناع الشاه أصدر فتواه الشهيرة بتحريم تدخين التنباك، والتي كانت، رغم اختصارها، بمثابة القنبلة من حيث تأثيرها في المجتمع الإيراني، فالتزم الناس بأمر المرجع وامتنعوا عن التدخين، بل وصل الأمر إلى قصر الشاه نفسه حيث امتنع الخدم من إعداد (النرجيلة) له، لأنهم لا يستطيعون مخالفة نائب الإمام، وتطورت الأمور في الشارع بشكل سريع، وحصلت تظاهرات ومصادمات، فاضطر الشاه لإلغاء الاتفاقية، ودفع للشركة البريطانية تعويضاً مقداره نصف مليون جنيه إسترليني[8].

وكانت هذه الثورة بداية لدخول المرجعية الشيعية في المعترك السياسي في العصر الحديث، ولم يكن جمال الدين الأفغاني ببعيد عنها، بل يذكر المؤرخون أنه كتب رسالة مؤثرة للميرزا الشيرازي شرح فيها المظالم الكثيرة التي يتعرض لها الشعب الإيراني من قبل الشاه. وكان لتلك الرسالة أثر كبير في إصدار فتوى تحريم التنباك، لكن هناك من يشك في تلك الرواية، لأن الفتوى صدرت قبل أن يرسل الأفغاني رسالته للمرجع[9].

(8) الحبوبي، عبد الغفار: مقدمة لديوان السيد محمد سعيد الحبوبي، ص41، بغداد، 1983.
(9) الوردي، د. علي: لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج3، ص94-97، بغداد، 1973.

ثانياً: الحركة الدستورية

كان المسلمون حتى القرن التاسع عشر يعيشون في ظل الحكم الاستبدادي المطلق. وحينما بدأت رياح التغيير تهب على الشرق تعرف المسلمون. أو نخبهم المثقفة تحديداً.على ألوان من الفكر السياسي لم تكن معروفة من قبل، كالديموقراطية وما يترتب عليها من مجالس منتخبة، وحرية التعبير، ودستور يحدد صلاحيات الحاكم، وغير ذلك من النظريات التي اطلع عليها دعاة الإصلاح، وطالبوا النظم الحاكمة في الشرق باعتمادها، وقد سميت حركتهم تلك بالمشروطة، أو المشروطية، التي اصطدمت بحواجز سميكة من الحكومات المستبدة في تركيا وايران.

والملاحظ أن الحركة الدستورية في تركيا قادها رجال السياسة والضباط الذين درسوا في الغرب، واطلعوا على التجارب الديموقراطية الأوروبية، ورغبوا في تطبيق ما يماثلها في الدولة العثمانية، بدون مساعدة من المؤسسة الدينية، بينما رفع لواء الحركة الدستورية في العراق وإيران مراجع الشيعة من الفقهاء المجتهدين، الذين التمسوا لحركتهم أساساً من الشرع، وتابعهم في ذلك عامة الناس، والكثير من أعيان المدن والأرياف[10].

وعلى الرغم من انطلاق المشروطة من إيران، إلا أنها سرعان ما أضحت قيادتها في النجف، حينما تبناها المرجع الكبير الشيخ محمد

---

(10) المصدر السابق، ص298- 299.

كاظم الخراساني (ت 1911)، الذي لقّب بأبي الأحرار، لرفضه الحكم الاستبدادي، ودعوته للحرية، وقد التف حوله جيل من الطليعة المتنورة من شباب الحوزة العلمية في النجف، كالشيخ محمد رضا الشبيبي، وأخيه الشيخ محمد باقر، والسيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني، والشيخ علي الشرقي، وغيرهم ممن كانت لهم أدوار سياسية مهمة في تاريخ العراق السياسي الحديث.

لقد جوبه الدستوريون، أو أتباع المشروطة، بمعارضة عنيفة من نظام الشاه الإيراني والسلطان العثماني، حيث توحدت إرادتهما ضدهم، يؤيدهما في ذلك عدد من رجال الدين من مؤيدي النظم الحاكمة الذين يدعونهم (بالمستبدة)، فانقسمت المرجعية على نفسها، وحصلت ثورة شعبية دامية في إيران من دعاة الدستور، وآزرتها مرجعية النجف بقيادة الشيخ محمد كاظم، مما اضطر الشاه مظفر الدين للموافقة على دستور 1906، الذي ساهم في وضعه الفقهاء، فكانت هذه واحدة من المعارك السياسية المهمة التي خاضتها المرجعية الشيعية، وحققت أهدافها ولو مرحلياً، وقد شجعت خطوتهم الدستوريين الأتراك على تحقيق أهدافهم بإعلان الدستور عام 1908، وخلع السلطان عبد الحميد عام 1909.

لكن المجتمع الشيعي، كما هو حال السني، ظل منقسماً بشكل حاد إزاء المشروطة، وقد ساهمت التدخلات الخارجية في تعميق هذا الانقسام، حيث تظاهرت بريطانيا بدعم الدستوريين، بينما دعمت روسيا القيصرية تيار الاستبداد بسبب علاقتها الوثيقة مع الشاه القاجاري، وحينما أحست

بأن مركز التأثير في إيران يأتي من مرجعية النجف، عينت روسيا لها قنصلاً فخرياً في هذه المدينة، وكان يتصل بحاشية المرجع السيد محمد كاظم اليزدي (ت 1919)، الذي كان في أول أمره مؤيداً للمشروطة ثم عارضها بعد ذلك بتأثير من حاشيته[11]، أو بسبب ما أشاعه خصومها من أنها تعني الحرية والديموقراطية المعادية للدين، وربما بسبب موقفه الرافض للدخول في الشأن السياسي والانصراف للشؤون العلمية.

ترك تيار المشروطة أثراً لا يستهان به في تطوير المجتمع العراقي، فقد كان تياراً تقدمياً بالنسبة للمرحلة الاجتماعية التي عاشوا فيها، لأنهم كانوا يدعون لتأسيس المدارس الحديثة، وتعلم اللغات والعلوم الأوروبية، ومطالعة الجرائد والمجلات، بل وإصدارها كما فعل السيد هبة الدين الحسيني الشهرستاني (ت 1967) حينما أصدر مجلة العلم في النجف عام 1910، وهذه كانت يومذاك من الأمور المستنكرة أو المحرمة في نظر العامة والعديد من رجال الدين[12].

تنامي الدور السياسي للمرجعية الشيعية

لقد أظهرت الأحداث السابقة الدور المتصاعد للمرجعية في الشؤون العامة، بالإضافة لدورها العلمي والفقهي البحت، وقد حصلت

---

(11) المصدر السابق، ص128.

(12) الخاقاني، علي، حياة السيد هبة الدين الحسيني، ضمن كتاب نهضة الحسين، ص20، ط 5، دار التضامن، بغداد، 1969.

تطورات سياسية وعسكرية خطيرة لم تقف منها المرجعية موقف المتفرج. فقد قامت الحرب العظمى عام 1914 ونزل الجيش البريطاني في البصرة يريد احتلال العراق، وهنا بدأ الأترك اتصالاتهم بالمرجعية الدينية في النجف وكربلاء والكاظمية لمعرفة موقفها من هذه الخطوة البريطانية، وملتمسين الدعم من المرجعية التي تمتلك التأثير الديني على العشائر العربية الشيعية في العراق.

وبعد مداولات واجتماعات قررت المرجعية إعلان الجهاد ضد القوات الغازية، ووقفت جنباً إلى جنب مع الدولة العثمانية (السنية) التي اضطهدت الشيعة طيلة أربعة قرون من تاريخها، مغلبة العامل الديني على العامل المذهبي. وهكذا تحركت جيوش المجاهدين بقيادة كبار الفقهاء نحو الجنوب، لتقف صفاً واحداً مع الجيش التركي ضد القوات الغازية، بينما بقي شيوخ السلطنة في بغداد يرقبون لمن تكون الغلبة، ليقدموا له فروض الطاعة والولاء. وبدأت المعركة الفاصلة في مدينة (الشعيبة) جنوبي العراق، والتي لم يستطع المجاهدون ومعهم الجيش التركي الصمود فيها أمام الآلة العسكرية البريطانية المتطورة، فكانت الغلبة في النهاية للقوات الغازية، وتفرق جيش المجاهدين، وتوفي أحد أبرز قادة الجهاد وهو العلامة السيد محمد سعيد الحبوبي، كما انتحر القائد التركي سليمان بك العسكري.

وعلى الرغم من تلك الهزيمة، فإن المجاهدين والقوات التركية لم ييأسوا، فأعادوا الكرّة ضد القوات البريطانية التي تقدمت شمالاً

نحو الكوت، واستطاعوا محاصرتها وأسر جميع أفراد الجيش البريطاني الموجود وعددهم اثنا عشر ألفاً مع قائدهم الجنرال تاونزند، الذي استسلم مع قواته في أبريل/نيسان 1916، وهكذا استطاع المجاهدون تأخير تقدم القوات البريطانية لمدة ثلاث سنوات، إلى أن تمكن الجنرال مود بجيش جرار وأسلحة ضخمة من احتلال بغداد عام 1917.

وتتكرر مساهمة المرجعية في الشأن السياسي من خلال دعوتها لجلاء المحتل وحق تقرير المصير، طبقاً لمبادئ الرئيس الأمريكي ولسون، ولما لم تنفع الدعوات السلمية للحصول على الاستقلال، أصدر المرجع الكبير الشيخ محمد تقي الحائري الشيرازي، الذي كان في سامراء ثم انتقل إلى كربلاء، فتواه الشهيرة التي أجاز فيها للعراقيين استخدام القوة المسلحة، إذا لم يستجب المحتل لمطالبهم الوطنية بالطرق السلمية، ونص تلك الفتوى هو: "مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم في مطالباتهم رعاية السلم والأمن، ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الانكليز عن قبول مطالبهم"[13].

وبذا وجد الأساس الشرعي لأي تحرك عسكري يعيد الحقوق لأصحابها، فانطلقت شرارة الثورة في الرميثة من قبل عشيرة (الظوالم) العربية الشيعية بتاريخ 30 حزيران/يونيه 1920، وسرعان ما انتشرت في الفرات الأوسط ومناطق عراقية أخرى. لقد استمرت تلك الثورة لمدة ستة

---

(13) د. الوردي، مصدر سابق، ص125.

أشهر ضد أقوى إمبراطورية خرجت منتصرة بعد الحرب العالمية الأولى، وكبدتها خسائر فادحة في الأرواح والمعدات، وسجلت عليها انتصارات في معارك مشهورة في تاريخ العراق الحديث، لكن نقص الذخيرة وشح الغذاء، والمدد العسكري القادم من الهند، واستخدام الطيران الحربي لقصف المواقع والقرى دونما تمييز بين المقاتلين والمدنيين، أدى إلى انكسار الثوار، واحتلال الجيش البريطاني للمدن والقرى مرة أخرى، غير أن تلك الثورة أربكت الخطط البريطانية لحكم العراق عسكريا لأمد طويل كما هو الحال في الهند، وأن يكون العراق جزءاً من إدارة المستعمرات في الهند، ووافقت على المطلب الأساسي للثوار، وهو قيام دولة وطنية مستقلة يحكمها ملك عربي مسلم، وهو ما حصل بتعيين الملك فيصل ابن الشريف الحسين ملكاً على العراق، رغم تكبيله بالمعاهدات.

دروس مستخلصة

إن أهم درس نستخلصه من الدور السياسي للمرجعية في الحقبة الممتدة من أواخر القرن التاسع عشر وحتى الثلث الأول من القرن العشرين، يتمثل في أن الفقهاء الذين لعبوا أدواراً سياسية وعسكرية مهمة، سواء في العراق أو إيران أو لبنان، لم يكونوا يطمحون لأية مكاسب أو مناصب سياسية، حيث تركوا ذلك لرجال السياسة أنفسهم، بينما اكتفوا بالمراقبة والنصيحة، وضرورة مراعاة الدولة لأحكام الشريعة الإسلامية، وعدم إصدار ما يعارضها من قوانين، أي أنهم قبلوا بدولة مدنية يحكمها الساسة، وتحترم فيها الشعائر والمبادئ الإسلامية، لا دولة دينية يحكمها الفقهاء، انطلاقاً من تصورهم لولاية الفقيه، وأنها جزئية لا مطلقة.

وقد يرى بعض الشيعة المعاصرين أن اندفاع المرجعية للجهاد مع الأتراك، الذين ساموا الشيعة الأمرّين، وسفكوا دماءهم، وحرموهم من حقوقهم طيلة حكمهم الذي استمر أربعة قرون، كان قراراً عاطفياً لم يراع المصالح البعيدة للطائفة، ولم يحسب المسألة حساباً عسكرياً دقيقاً، لأن الجيش التركي كان يحارب بأسلحة قديمة، وتلقى هزائم عديدة من جيوش ليست بتلك القوة الكبيرة، كما حصل في البلقان وليبيا، فكيف بالجيش البريطاني المتقدم في عدده وعدته؟! كما أن الأتراك لم تكن عندهم خطة دفاعية طويلة الأمد، بل كان عدد من ضباطهم يفكرون بالإنسحاب دون قتال، بسبب الخوف، أو لقاء مبالغ مالية، أو تأثراً بالإشاعات الكاذبة التي يبثها الإنكليز كجزء من الحرب النفسية[14].

كل ذلك –في رأي هؤلاء- جرّ على الشيعة عداء بريطانيا، التي حرمتهم من الحكم، وسلمته للأقلية الحاكمة نفسها أيام الأتراك، رغم أن الدولة العراقية الحديثة قامت على دمائهم وجماجم أبنائهم!

والحق أن هذا الرأي تعوزه الدقة والخبرة بوقائع التاريخ وتحليلها، فالظروف التي مرت بها المرجعية الشيعية قبل ما يقرب من قرن من الزمان، وتشكلت رؤيتها على ضوئها، لا يمكن قراءتها من منظورنا اليوم بحساب الربح والخسارة، وبالمعطيات والملابسات نفسها التي نعيشها اليوم، خاصة وأن المرجعية الشيعية تنطلق، بوجه عام، من تغليب المبادئ على المصالح.

---

(14) مغنية، الشيخ محمد جواد، مع علماء النجف الأشرف، ص116، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1992، وانظر الوردي، المصدر السابق، ج5، ص 235.

ومن يضمن أن بريطانيا العظمى كانت ستنصف الشيعة لو وقفوا معها أو على الحياد؟ ودرس الشريف حسين ماثل للعيان. فقد وقف مع بريطانيا، وثار ضد الأتراك وطردهم من الحجاز وبلاد الشام، لقاء وعد بقيام دولة عربية كبرى بقيادته، لكنهم نكثوا بوعودهم، ولم يبقوه حتى في الحجاز، بل دعموا خصومه، ونفوه في قبرص التي مات فيها سجيناً.

أضف لذلك أن الجو السياسي حينذاك كان مشحونا تجاه السياسة الاستعمارية البريطانية، التي احتلت الهند ومصر وعدن ثم العراق، في نطاق مؤامرة غربية واسعة لاحتلال العالم الإسلامي. وقد تصرفت المرجعية في ضوء تلك الحقيقة. وقبل هذا وذاك فإن المرجعية قد عملت وفقاً لما يمليه عليها الواجب الشرعي، الذي يتلخص في وجوب إعلان الجهاد، حينما يشن الكفار حرباً على بلد مسلم تتعرض فيه بيضة الإسلام للخطر، والقضية كانت واضحة في الحالة السابقة.

المرجعية الدينية وقضايا العصر

1 - تجديد التعليم وتطوير المناهج

لقد انصرفت المرجعية في حقبة الدولة الوطنية لمهمتها الأصلية وهي التعليم الديني، ولكن كان عليها مواجهة رياح التغيير، التي حملتها المدارس الحديثة والجامعات التي جذبت الأجيال الجديدة نحو الثقافة الغربية بمختلف أطيافها، التي قد يصطدم الكثير منها مع الإسلام

وعقائده، فتنادى نفر من المصلحين، أمثال الشيخ محمد رضا المظفر (ت 1963)، لتأسيس مدارس وكليات جامعية، تستخدم المناهج الحديثة في تدريس العلوم الدينية، مع إضافة علوم أخرى لم تكن تدرس في الحوزة، كالفلسفة الحديثة وعلوم التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع واللغة الإنجليزية وغيرها من الموضوعات التي عارضها العلماء التقليديون، واعتبروها خطراً على الدين، كما حورب الفقيه المصلح السيد محسن الأمين (ت 1952)، الذي افتتح أول مدرسة للبنات في دمشق عام 1909، وقبلها مدرسة للبنين، إضافة لفتواه الشهيرة في تحريم بعض ما يجري في يوم عاشوراء من مظاهر يرفضها النقل والعقل، مثل ضرب الرؤوس بالسيوف (التطبير) وغير ذلك.

2 - نقد الأسس الفلسفية للحضارة الغربية

إزاء انتشار الفلسفات المادية، وتغلغل الأحزاب الشيوعية في المجتمعات الإسلامية، سنية كانت أم شيعية، ظهر السيد محمد باقر الصدر (ت 1980) من بين أوساط الحوزة كمفكر وفيلسوف ناقد للفلسفة الغربية ومذاهبها المادية على وجه الخصوص، ولاقتصادها الشيوعي والرأسمالي، واستطاع أن يجسد نظرياته تلك في عدة مؤلفات أهمها كتاب "فلسفتنا" و"اقتصادنا" و"الأسس المنطقية للاستقراء". كما ألف كتاب "البنك اللاربوي في الإسلام" جواباً على سؤال ورد في ستينات القرن الماضي من بيت التمويل الكويتي، عن مدى إمكانية قيام بنك لاربوي في عصرنا الحاضر. وقد أحدثت تلك المؤلفات حركة فكرية انتشرت في

الأوساط الإسلامية كافة، ولم تقتصر على مذهب بعينه، ذلك أن الخطاب الذي اعتمده الشهيد الصدر في كتاباته تلك كان خطاباً إسلامياً شاملاً بعيداً عن التمذهب.

3 - المرجعية والأحزاب الإسلامية

فيما كانت الأحزاب العلمانية تجذب لصفوفها الأنصار والأتباع من مختلف المذاهب، حيث يجدون لديها برامج واضحة ووعوداً خلابة وخططاً مرحلية للوصول إلى السلطة، كانت النخب الشيعية الإسلامية، داخل الحوزة العلمية وخارجها، لا تجد التنظيم المعبر عنها، على الرغم من أن الإسلاميين السنة -كالإخوان وحزب التحرير- قد توصلوا لتنظيماتهم الحزبية منذ وقت مبكر.

ولما كانت المرجعية الدينية تملأ الساحة السياسية والدينية والاجتماعية، فإنها بعد انصرافها للشؤون العلمية بشكل أساسي بعد ثورة العشرين، والتداعيات التي حصلت بعد حكم الملك فيصل الأول، تركت الساحة السياسية فارغة لتملأها الأحزاب العلمانية، من يسارية وليبرالية وقومية. وقد سمعتُ العلامة السيد مرتضى العسكري، وهو يشير لظاهرة انتشار الفكر الماركسي في اوساط الشيعة في العراق منذ أربعينيات القرن الماضي، ومدى تقصير رجال الدين في مجال تحصين الشباب فكريا وعقائدياً فيقول: لقد غفلنا عن تثقيف أبنائنا وتحصينهم، فلم نصحُ إلا وصور ستالين ترفع في بيوتنا! كناية عن تغلغل الفكر الشيوعي في الأوساط

الشيعية، فضلاً عن غيرها، وهو أمر عايشناه في النجف، حينما ظهرت قيادات شيوعية بارزة من هذه المدينة المحافظة، التي توجد فيها أقدم حوزة للشيعة.

وهكذا عمل السيد العسكري على جبهتين: الأولى، افتتاح مدارس لجميع المراحل، من الابتدائي وحتى الثانوي، تراعى فيها الآداب الإسلامية، وتأسيس كليات جامعية ابتدأها بكلية أصول الدين، التي أغلقها البعثيون بعد انقلابهم عام 1968 بفترة وجيزة، واضطر مؤسسها للهجرة إلى لبنان ثم إيران وتفرق طلبتها وأساتذتها، ودخل بعضهم السجون وأعدم البعض الآخر: والثانية تأسيس حزب إسلامي يضم الشيعة المؤمنين بالحل الإسلامي لمشكلة الحكم، فكانت المبادرة بتأسيس حزب الدعوة الإسلامية عام 1957.

ولكن إذا توخينا الدقة، فهناك عدة تنظيمات إسلامية شيعية تأسست قبل هذا التاريخ: أحدها جمعية النهضة الإسلامية، التي تأسست في النجف بعد سقوط بغداد عام 1917، وكان لها دور فعال في ثورة النجف عام 1918، التي تم فيها اغتيال الحاكم البريطاني للنجف واسمه الكابتن مارشال، لكن تلك الجمعية قد خفت نشاطها بعد ثورة العشرين، ولم تعد تذكر بعد ذلك. أما التنظيم الآخر فهو منظمة الشباب المسلم، وكذا تنظيم المسلمون العقائديون، وقد أسسهما الشيخ عز الدين الجزائري في الأربعينات، وهو نجل الشيخ محمد جواد الجزائري، أحد مؤسسي جمعية النهضة، الذي حكم عليه الإنكليز بالإعدام، ثم خفف إلى النفي بسبب دوره في ثورة النجف.

لم يكن تأسيس حزب إسلامي يهدف لإقامة دولة أو حكومة إسلامية بالأمر الهين في نطاق الحوزة العلمية، التي يرتاب بعض أقطابها من تشكيل الأحزاب، ويحرم قيام دولة إسلامية أصلاً قبل ظهور المهدي، ومن هؤلاء المجتهد الكبير الشيخ حسين الحلي[15]. ولذا كان تأسيس حزب الدعوة الإسلامية حدثاً فاصلاً في تاريخ الحركة الإسلامية في العراق والمنطقة، وقدر له أن يناضل لإقناع الحوزة والمرجعية بمشروعية أهدافه وغاياته، واستطاع أن يحصل على غطاء من مرجعية الإمام السيد محسن الحكيم (ت 1970)، وساعده في ذلك أن اثنين من أنجال السيد الحكيم وهما السيد مهدي والسيد محمد باقر كانا من مؤسسي حزب الدعوة، فضلاً عن وجود عدد من العلماء في الهيئة التأسيسية يحظون بمكانة مرموقة في الحوزة، أمثال السيد محمد باقر الصدر، والسيد مرتضى العسكري، وغيرهما، بالإضافة للمثقفين من غير رجال الدين، الذين شكلوا فيما بعد غالبية القواعد العريضة للحزب.

وقد مر حزب الدعوة بامتحان عسير خلال حقبة المد الشيوعي في العراق بعد ثورة 14 تموز/ يوليه 1958، لكن لم تحصل فيها صدامات دموية، لأن عبد الكريم قاسم (ت 1963) قائد ثورة 14 يوليو/تموز، أنهى تلك المرحلة الفوضوية بسرعة، لكن الامتحان الأكبر حصل بعد انقلاب البعثيين عام 1968، حيث عمل هؤلاء منذ اليوم الأول على مطاردة الدعاة وزجهم في السجون وتصفيتهم، وحينما انتصرت الثورة الإسلامية في

(15) د. الوردي: مرجع سابق، ج4، ص 148-165.

إيران بقيادة الإمام الخميني، وسقط نظام الشاه، تملك نظام البعث العراقي خوف من حدوث ثورة شعبية في العراق، على غرار ما حصل في إيران، خاصة وأن القائد والمرجع المرتقب موجود وهو السيد محمد باقر الصدر، فاتخذ عدة خطوات تعزز قبضته المنفردة على السلطة، فأزيح الرئيس البكر من السلطة لصالح صدام حسين، الذي قام بتصفية دموية لأركان النظام الذين يشك في ولائهم له، كما شنّ حملة هستيرية ضد الحركة الإسلامية بوجه عام، وضد حزب الدعوة بوجه خاص.

أصدر مجلس قيادة الثورة قانونه الشهير بإعدام كل من ينتمي لحزب الدعوة بأثر رجعي، ليشمل حتى من ترك الحزب قبل هذا القرار! وبلغ الظلم ذروته بإعدام المرجع السيد محمد باقر الصدر مع شقيقته الكاتبة الإسلامية بنت الهدى عام 1980، وهو عمل لم يتجرأ على القيام به أي حاكم في تاريخ العراق الحديث[16]، وقد ترك إعدام الصدر جرحاً غائراً لم يندمل، وجعلت دماؤه النظام يتخبط في قراراته، فمن غزو إيران إلى احتلال الكويت، إلى قمع الانتفاضة التي أعقبت تحرير الكويت، وحتى سقوطه المدوّي في 2003.

(16) شبر، السيد حسن، حزب الدعوة الإسلامية – التأسيس والمسار، ضمن كتاب شيعة العراق، ص47، 52، نقلاً عن مذكرات السيد مهدي الحكيم، مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، 2007.

لم يكن فقهاء الشيعة طلاب سلطة، كما أسلفنا، حتى وإن شاركوا في أعمال سياسية وعسكرية، إما زهداً بها، أو التزاماً بالحكم الشرعي للمذهب الجعفري، الذي لا يسمح بإقامة حكومة إسلامية في زمن الغيبة، لأنها من اختصاص الإمام الغائب، الذي يمتلك الولاية العامة أو المطلقة، والذي سيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، كما تذهب الأحاديث المروية عند الشيعة والسنة. أما ولاية الفقهاء في عصر الغيبة، فلا تتعدى الأمور الحسبية التي تعني الولاية على أموال اليتامى والقاصرين، وإرث من لا وارث له، وأمور الدعوة والتبليغ الديني، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في حدود صغيرة.

لكن دعاة الحركة الدستورية (المشروطية) وسّعوا من دائرة الأمور الحسبية لتشمل جميع الواجبات العمومية، كحفظ نظام الأمة ووحدتها واستقلالها، وتمكينها من أسباب الرقي والتقدم، وتطوير نظامها الاجتماعي، كما ذهب الشيخ محمد حسين النائيني (ت 1936) في رسالة (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)، وهو من أبرز تلامذة الشيخ محمد كاظم، رائد المشروطة[17].

(17) لمزيد من التفصيل أنظر: الشامي، السيد حسين بركة، المرجعية الدينية من الذات إلى المؤسسة، ص199 وما بعدها، ط2، مؤسسة دار الإسلام، لندن، 1999.

وعلى الرغم من انتصار دعاة المشروطة بقيادة الفقهاء في إيران في تحقيق أهدافهم بانتخاب مجلس الشورى، وإقرار الدستور، ورضوخ الشاه مظفر الدين القاجاري (ت 1907) لمطالبهم بتوقيعه، فإن الأحداث اللاحقة تركت إيران في حالة من الفوضى، والتدخل الأجنبي من قبل الروس والبريطانيين، واستغل رضا خان تلك الأوضاع ليقفز إلى السلطة، ويبدأ عهداً استبدادياً طويلاً مع أسرة بهلوي.

لقد أعلن رضا خان نفسه ملكاً لإيران عام 1926، وبدأ الاحتكاك بينه وبين رجال الدين لمعارضتهم توجهاته في تقليد الغرب، على الطريقة نفسها التي انتهجها مصطفى كمال في تركيا.

وبدأت مواجهات شديدة مع الفقهاء، واستمرت مع ابنه محمد رضا بهلوي، الذي ظهرت في عهده حركة (فدائيان إسلام)، التي أسسها نواب صفوي، وكان على علاقة طيبة مع حركة الإخوان المسلمين، وزار مصر في أوائل الخمسينات، واستقبله الإخوان في مظاهرة ترحيبية انطلقت من جامعة القاهرة، وقد أعدمه الشاه بعد رجوعه من مصر.

وكان الصدام الأكبر مع الإمام الخميني، الذي قاد ثورة شعبية في الستينات، قمعها الشاه بقسوة ودموية، ونُفي بعدها إلى تركيا ثم العراق، حيث بقي في مدينة النجف منفياً مدة خمسة عشر عاما. وهناك بدأ التنظير لولاية الفقيه التي تعني عنده "حكومة الناس، وإدارة الدولة، وتنفيذ أحكام الشرع"، وهذه مهمة شاقة، ينوء بها من هو أهل لها من

غير أن ترفعه فوق مستوى البشر، وبعبارة أخرى فالولاية تعني الحكومة والإدارة وسياسة البلاد، وليست -كما يتصور البعض- امتيازاً أو محاباة أو أثرة، بل هي وظيفة عملية ذات خطورة بالغة[18].

وقد دعم آراءه تلك بأدلة من العقل والنقل والواقع العملي القريب والبعيد، حيث استشهد بموقف المجدد الشيرازي في ثورة التنباك، وموقف الشيخ محمد تقي الحائري الشيرازي في فتواه التي فجرت ثورة العشرين في العراق، كما استند لما قرره الشيخ محمد حسين النائيني والشيخ النراقي من أدلة على مبدأ الولاية العامة للفقهاء، وتدخلهم في أمور سياسية خطيرة يصعب تفسيرها بمبدأ الولاية الخاصة، المقتصرة على الأمور الحسبية[19].

وقد وضع الخميني أفكاره تلك موضع التنفيذ، وهو يقود المعارضة الإيرانية من مقره في النجف، ثم في باريس، ليؤسس بعد رجوعه ظافراً لبلده، أول جمهورية إسلامية في العصر الحديث، جاءت في أعقاب ثورة شعبية، أسقطت نظاما قمعياً كان يعتبر من أقوى النظم التي يعتمد عليها الغرب في المنطقة.

لقد أحدثت تلك الثورة هزة عنيفة في المحيط الإقليمي والدولي، فتأثرت بها الدول والحركات الإسلامية بمختلف مذاهبها، في مشرق العالم

---

(18) أنظر: توفيق السيف، ضد الاستبداد، ص160 وما بعدها، ط1، بيروت، 1999.

(19) الخميني، الإمام السيد روح الله، الحكومة الإسلامية، ص50.

الإسلامي ومغربه، لأنها أنعشت الأمل في إمكانية قيام دولة إسلامية في العصر الحديث، بعد أن كان ذلك ضرباً من الأحلام، فنشط تيار الإسلام السياسي وأصبح في الواجهة، وتأثر بها أيضاً الفكر السياسي الشيعي، حيث حررته من السلبية التي اتسم بها طيلة قرون تجاه شؤون الحكم والسلطة، وإن بقي لأتباع هذا التيار حضور ملحوظ حينما كان السيد الخميني في النجف، وبعد عودته لإيران حينما سقط نظام الشاه، حيث أصبحت المؤسسة الدينية في قلب السلطة، وتشكل نظام يوفق بين الإمامة، التي تقضي بالطاعة الكاملة للولي الفقيه باعتباره نائباً للإمام، وبين الشورى، التي تأخذ برأي الشعب في أغلب أمور الدولة التفصيلية، مستفيدة في ذلك من آليات الديموقراطية الغربية. وعدا ذلك فقد ازدهرت الحوزة العلمية في إيران عامة، وفي قم خاصة، ورحل إليها الأساتذة وطلبة العلم من كافة الأقطار، وبخاصة من العراق، الذي حاول النظام فيه تصفية الحوزة بشتى السبل.

المؤسسة الدينية الشيعية اليوم

لاشك أن المتغيرات التي حصلت منذ الحرب العراقية الإيرانية عام 1980، وحتى احتلال العراق وأفغانستان، تركت آثاراً متباينة على المرجعيات الدينية الشيعية: ففي العراق تنفست المرجعية الصعداء بعد زوال القيود المفروضة عليها من النظام السابق، وعادت إلى سابق عهدها في الدرس والتحصيل، ومتابعة الشؤون العامة، لكنها ابتليت بالاحتلال وما رافقه من فتن طائفية واستحقاقات تخص التجربة الديموقراطية في العراق، كالدستور والانتخابات وغير ذلك.

وقد برز من بين مراجع النجف السيد علي الحسيني السيستاني، الذي كان من تلامذة الإمام السيد أبي القاسم الخوئي (ت 1992). والخوئي لا يقول بولاية الفقيه المطلقة بل بالجزئية أو المقيدة، ولذا لم يكن الشأن السياسي من أولوياته، بل كان همه الرئيس رعاية الحوزة العلمية وضرورة الحفاظ عليها، لكن حينما هبت الانتفاضة الشعبانية في العراق عام 1991 شكل السيد الخوئي مجلساً لإدارة مدينة النجف والحفاظ على الأرواح والممتلكات، فاعتبر النظام ذلك مساهمة في الانتفاضة، فأعدم أحد أبنائه، وأكثر من مائة من تلامذته، وبينهم فقهاء بلغوا مرتبة الاجتهاد.

وقد تبع السيستاني أستاذه بخصوص الولاية الجزئية للفقهاء، لكنه تعامل مع الشأن السياسي في العراق باهتمام أكبر وأوضح، ربما لأن الحالة العراقية بعد الاحتلال وسقوط النظام والفراغ السياسي والإداري الحاصل، كانت تستدعي من المرجعية التدخل لمنع الفتن المذهبية، والحفاظ على الهوية الوطنية، والحرص على أن تتم العملية السياسية بعيداً عن التدخلات الأجنبية، وأن يكتب الدستور بأيد عراقية، وأن لا تتعارض بنوده مع الشريعة الإسلامية.

دعا السيد السيستاني رجال الدين إلى عدم تسلم المناصب الحكومية، لأن "الدور الأساس للحوزة العلمية هو التعليم والإرشاد والتثقيف الديني، لكن ذلك لا يمنع من أن تبدي المرجعية الدينية رأيها في المنعطفات المهمة في حياة الشعب كإعداد الدستور الدائم للبلاد"[20].

(20) المصدر نفسه، ص115 - 116.

أما في إيران، فقد أصبح لدولة الفقهاء شأن كبير في محيطها الإقليمي والدولي، ولم تفلح الضغوط والحروب التي شنت ضدها في إضعافها، بل زادتها قوة علمية وعسكرية. وإذا سأل سائل عن مصير المؤسسة الدينية في إيران وأين أضحت؟ فجوابه: إن المؤسسة الدينية أضحت في قلب السلطة والحكم. لكن المرجعية الدينية التقليدية باقية أيضاً، ولم تفكر الدولة في إلغائها.

على أبواب الحداثة: المؤسسة الدينية في تونس القرن 18

عبدالحق الزموري(*)

سنحاول في هذه الدراسة تتبع ما يمكن تسميته المؤسسة الدينية في تونس إبان القرن الثامن عشر، علاقتها بالمؤسسة السياسية، والأدوار التي قامت بها على عتبة الحداثة وقيام الدولة الوطنية، متسائلين عن مدى توصل السلطة إلى تدجينها، واستتباعها أو مدى حفاظها على استقلاليتها، وتأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في الأحداث. وقد اخترنا البحث تحديداً، في الفترة الممتدة بين سنتي 1705 و 1815 تحديداً؛ لما لهذه التواريخ من تأثير مباشر في تشكيل وعي النخب اللاحقة، التي قامت على كواهلها ما عرف بدولة الاستقلال أو الدولة الحديثة في تونس؛ فالأول يؤرخ لاعتلاء حسين بن علي الحكم 1705-1735 وتأسيس الدولة الحسينية، ويؤشر الثاني إلى دخول مرحلة جديدة من الحكم الحسيني. لم تكن -بحسب ظننا- غير محاولات متفاوتة لتطبيق تصورات/ بنيات، تشكلت وتصلبت بذورها في الفترة الأولى.

(*) باحث جامعي في تاريخ الأفكار من تونس. مدير تحرير سابق لمجلة دراسات شرقية، باريس.

لا شك أن الدين لعب في المجتمعات الإسلامية دوراً رئيسياً في تشكيل الوعي الجمعي، وإعادة صوغ وترتيب الأنظمة، التي تحكم تشكلها وبناءاتها الذهنية والنفسية والاجتماعية.

وقد عرفت أفريقيا إثر عهد الازدهار الحفصي 1228-1543، فترة من الاضطرابات المتتالية، والحروب المدمرة، والفواجع الطبيعية الهائلة[1]، استهلتها الهجمة الصليبية التاسعة، وسقوط تونس بيد الإسبان سنة 1535، قبل أن يخلصها العثمانيون 1573، ويقيموا دولة الدايات ثم البايات التابعة لهم؛ ما جعل البلد في القرن السابع عشر يسترجع بعضاً من عافيته، ويلملم جروحاً غائرة تركتها الحملة الصليبية.

ومع قيام الدولة الحسينية 1705-1956، شهدت إفريقيا انتصاراً نهائياً لمصلحة "أبناء تونس" كما يسميهم ابن أبي الضياف[2]، أو العناصر المحلية في التدخل المباشر في إدارة الشأن العام، وكان لا بد لهذا التوجه الجديد في إدارة الدولة، من القيام بانزياحات جديدة لعناصر الشرعية التي يقوم عليها المُلك، ومن أبرز تلك الانزياحات:

---

(1) عرفت تونس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كوارث طبيعية من "جدب ومجاعات ونزول جراد"؛ بل إن الطاعون اكتسح تونس في ما بين 1013/1604 و 1053/1643 ثلاث مرات، دام في أخراها سبع سنين "وأهلك مئات الآلاف من النفوس". انظر: أحمد عبدالسلام: "المؤرخون التونسيون في القرون: 17 و18 و19.. رسالة في تاريخ الثقافة". تونس، بيت الحكمة 1993، ص33.

(2) ويقصد بهم أبناء الكروغلية، وهم الأتراك أو غيرهم من الانكشارية الذين تزوجوا من تونسيات. وقد أورد ابن أبي الضياف نهي حسين باي ابنته عن لبس حزام مثقل بالفضة، بقوله لها: "إنك من بنات تونس، فلا تخرجي عن عادة أخواتك من بنات البلاد؛ فيهلك الناس بسببك في الاقتداء". "الإتحاف": ج2، ص96.

البحث التدريجي عن كسب قبائل تونسية في المناطق الداخلية، تحمي الحكم وتشكل سيوفه المنافحة عنه كقبائل جبل وسلات مثلاً، خاصة عبر التزوج من بناتها، وذلك لمحاصرة سطوة الجند التركي الانكشارية، وعدم التعويل عليها كرافد وحيد للمشروعية[3].

التركيز على تَوْنَسَة دوائر النخب المؤثرة في مختلف شرائح المجتمع؛ ودفع عناصر جديدة من أبناء السكان المحليين من الحاضرة ومن غيرها من المناطق الداخلية إلى تولي مختلف الوظائف في الدولة[4].

السعي إلى ربط العلماء، ودوائر الخطط الدينية، بالمؤسسة الحاكمة؛ عبر مضاعفة الامتيازات المادية والاعتبارية لهم، ومحاولة تقليص مُمَنْهَج للفضاءات الحرة، التي يتحركون فيها.

سوق الحسين بن علي نفسه لدى سكان إفريقيا؛ باعتباره حامي الدين والعلم، وهي أول محاولة لتنويع أسس الشرعية التي يقوم عليها الحكم؛ منذ دخول الأتراك إلى تونس[5].

---

(3) انظر على سبيل المثال Collectif; Histoire générale de la Tunisie. Tunis : Sud Edition. 2007 الجزء الثالث: العصور الحديثة: 1534، 1881؛ يقول عز الدين قلوز في خصوص الدولة الحسينية، ص: 204، وما يلي: "إن السياسة الداخلية، للباي حسين، كانت تقوم على إقامة توازنات دقيقة بين مختلف الجماعات الإثنية المكونة للإيالة: لذلك سعى إلى تعريب الحكم، وإلى السيطرة على الطائفة التركية، وخلق نواة تدين له في توجهاته داخلها؛ عبر إدماج كامل للكولوغليين والمماليك في المحيط العام". انظر أيضاً:
M.- H. Cherif; "Hommes de religion et Pouvoir dans la Tunisie de l'époque moderne" in Les Annales. 1980. vol 35. n°3. p 580 - 597. ولا ننسى أن الباي حسين بن علي، نفسه، كان كولوغلياً، فأبوه استوطن الكاف وتزوج من نسائها. انظر: "الإتحاف"؛ ج2، ص: 85. وهو لا يتكلم اللغة التركية، وكذلك البايات الثلاثة الذين عقبوه.

(4) M. H. Cherif; "la déturquisation du Pouvoir en Tunisie de la fin du 19ème siècle à 1881" in Cahiers de Tunisie; N° 117-118. 1981 ; pp 177-197

(5) انظر: حسين خوجة: "ذيل بشائر الإيمان بفتوحات آل عثمان". تحقيق: الطاهر المعموري، تونس، الدار العربية للكتاب، د. ت، ص19، وما بعد. وكذلك ابن أبي الضياف: نفسه. ج2، ص89، وما يليها.

يثار في هذه الدراسة التساؤل حول التطورات البطيئة، التي عرفتها تونس طيلة قرنين ونصف القرن، قبل قيام دولة الاستقلال، أي الاهتمام أكثر بالتاريخ الطويل؛ لتلمس مستوى طموحات أهلها حكاماً ومحكومين، وأحلامهم، ومخاوفهم، وعوائقهم النفسية والمادية، ومستوى وعيهم بمصائرهم المشتركة أو ما نسميه الوعي الوطني، ومستوى تطور بُناهم الذهنية والنفسية والاجتماعية... الخ.

من الوظيفة إلى المراقبة

يصنف المشتغلون بالشأن الديني من علماء، وقضاة، ومدرسين، وأصحاب خطط، أو وظائف على علاقة بها، قبل قيام الدولة الحسينية، إلى مجموعتين مختلفتين في الحجم والتأثير والمشروعية: تميزت الأولى بانتمائها إلى السكان الأصليين لتونس، ولاتبَاعها المذهب المالكي السائد، وبانتشارها على كامل الرقعة الجغرافية المكونة لإفريقيا، كما تتميز بحجمها وتنوع أصولها العائلية والاجتماعية: أما المجموعة الثانية فتكونت من فئة قليلة العدد، جاءت مع الجنود الأتراك[6]، وتنتمي إلى المذهب الحنفي، وبالتالي فهي في البداية على الأقل محصورة في المكان، ومنحسرة في الحركة والتأثير الاجتماعي والذهني، مقارنة بالأولى.

---

(6) لم يتجاوز عدد الأتراك في أحسن الحالات، وهم حصراً من الجنود، ما بين الـ 3500 والـ 5000 عنصر في بداية القرن الـ 19، ثم تقلص العدد بعد ثورة 1811، إلى ما بين 2500 إلى 3000 عنصر، قبل أن يتقلص عددهم وتأثيرهم مع إصلاحات أحمد باي. انظر: المراجعة التي قامت بها لوسات فالونسي Lucette Valenci في مجلة الحوليات الفرنسية Annales. Année 1977. Volume 32. Numéro 4 p. 714 - 716 لكتاب:
Princeton 1855-L. Carl Brown ; The Tunisia of Ahmad Bey. 1837
University Press. 1974

وسنقصر تساؤلاتنا هنا على المؤسسة الدينية: الحاضن الرئيسي للنخبة، والتي توفر لها الرتبة الاجتماعية العالية: ثروات، أموال، عقارات، والجاه: العائلة: الزيجات، والسلطان، والمساهم الرئيسي في إنتاج وترويج الرأسمال الرمزي لمجموع التونسيين: للبحث عن الأدوار الحقيقية التي قامت بها في التعبير عن تلك الأحلام، وفي الدفع إلى تحقيقها.

حدد ابن أبي الضياف تخوم المؤسسة الدينية؛ بالاعتماد على الوظائف الموكلة إليها، وهي التي تجمعها: الخطط الشرعية، مثل: الفتوى، والقضاء، والعدالة، والتوثيق، والإمامة، والخطبة، وقراءة الختم الحديثي، والخطط العلمية: كالتدريس، والتأليف، في مقابل الخطط السياسية والخطط المخزنية[7]، وقد حدد ليون براون عددهم في منتصف القرن التاسع عشر، بين 1500 و 2000 في مختلف مناطق إفريقيا[8].

وأسهم الاستقرار السياسي، الذي عرفه القرن الثامن عشر في تطور ملحوظ للعمران وخاصة في الحاضرة تونس، وكذا في بعض المدن الداخلية، وفي ظهور ما سماه أحد الباحثين السلم الديموغرافية، الذي نتج

---

(7) انظر: الجزآين: السابع والثامن من الإتحاف لابن أبي الضياف؛ وكذلك: الفصل العاشر من كتاب
Mohamed el Aziz ben Achour ; Catégories de la société tunisoise dans la deuxième moitié du 19ème siècle. Tunis Institut National d'Archéologie et d'Art. 1989
ص 419 وما بعدها. وأيضاً الفصل الرابع من:
Demeerseman A. ; Aspects de la société tunisienne d'après ibn abi l-Dhiaf. Tunis IBLA. 1996. p 68. 69
والذي عنونه بطبقة العلماء، وفيه يعتقد المؤلف أن طبقة العلماء لا تعتبر نفسها جسماً من بين الهياكل المشكلة للدولة، بينما ينحو الباي -على العكس- إلى اعتبارها كذلك. انظر: ص79.
(8) ليون كارل براون L. Carl Brown: نفسه.

عنه "فائض ديموغرافي ملحوظ". سببه "تراجع الأوبئة وتقلص الحروب والمجاعات"[9].

ومع اتساع مجال الحاضرة تونس، ومع نشوء الحاجة لدى الأسرة الحسينية: لإرساء قواعد مشروعية جديدة لحكمها: جاء إعلان حسين بن علي ومن تبعه من البايات عن الدفاع عن بيضة الدين وإعلان شأن العلم والعلماء[10]، ما دفعه إلى اهتمام خاص ومنظم: بتنمية عدد المساجد، والجوامع، والمدارس، والكتاتيب، والزوايا[11]، وتوفير قاعدة اقتصادية تدعمها[12].

ونحن لا نبحث هنا عن مدى صدقية توجه المؤسسة السياسية في ذلك الإجلال إلى العلم وأهله، بقدر ما نبحث عن نوعية تمثل هذه المؤسسة لأدوارها والوعي بها، في رسم العلاقة التي تربطها بالمؤسسة الدينية[13]، وما مدى استجابة استيعاب هذه الأخيرة للأدوار المطلوب منها أداؤها.

---

(9) فتحي المرزوقي: "المؤسسات الدينية والمؤسسات الخيرية بمدينة تونس في القرن 18: مقوماتها الاقتصادية ووظائفها الاجتماعية". في المجلة التاريخية المغاربية. س 23. ع 83-84. يوليو/تموز 1996. ص193.

(10) انظر: حسين خوجة: نفسه. ص: 112، وما يليها، يقول: "واهتم بإجراء الشريعة المحمدية، وأحيا السنة السنية" ص: 115. وأيضاً: الوزير السراج 1659. 1747: الحلل السندسية في الأخبار التونسية. تحقيق: وتقديم الحبيب الهيلة. بيروت. دار الغرب الإسلامي 1984، 3 أجزاء. أيضاً: حمودة بن عبدالعزيز (ت 1787): الكتاب الباشي. تحقيق: محمد ماضور، تونس. الدار التونسية للنشر 1970. الجزء الثالث. ص97، وما يلي: وأيضا "الإتحاف"، ج2، ص85. وما يلي. يقول عن الباي حسين: "وكان معظماً للعلماء والصالحين". ج2. ص95. وأيضاً م. الهادي الشريف .Hommes de religion

(11) وصل عددها بمدينة تونس فقط، في السنوات 1756-1819، إلى ما لا يقل عن 589 مؤسسة. انظر: المرزوقي، نفسه. ص193. انظر أيضاً: أحمد عبدالسلام. نفسه، ص46. وما يلي. ويقول حسين خوجة. نفسه. ص117: "وأحيا "أي حسين باي" فيها "أي الحاضرة" من المساجد ما ينيف عن الخمسين، ويعين لهم ما يقوم بهم من تحصير وزيت وغيره بعد الترميم والإصلاح. وكذلك في تشييد أضرحة الأولياء وزوايا الصالحين. ما لا يدخل تحت الحصر والعد".

(12) نفسه، ص198. وصل عدد العقارات المدينية والعقارات الريفية المحبسة على المؤسسات الدينية بتونس، في السنوات نفسها إلى 973 عقاراً.

(13) Demeerseman; Aspects..... p 38

كان الباي حسين بن علي، وهو يؤسس للحكم الحسيني، على وعي تام بمتطلبات المرحلة السياسية، ونوعية الحكم والمشروعية المتلائمة معها، وذلك من خلال التجربة التي حصلها؛ عبر ما اضطلع به من مهام سياسية وعسكرية في الدولة المرادية نهاية القرن السابع عشر: لذلك سارع إلى القيام بخطوة استراتيجية، تتمثل في تقريب العلماء، ودعم طبقتهم مادياً واعتبارياً؛ بهدف العمل على تحقيق مطمحين سياسيين رئيسيين، هما:

الأول: محاولة إضفاء الصبغة الشرعية على الحكم الوليد من ناحية، واحتواء هذه الفئة، أو ربط مصيرها بالمؤسسة السياسية من ناحية أخرى.

الثاني: العمل على تحقيق وحدة فعلية لأقاليم البلاد، وربطها بالمركز الحاضرة، من خلال الشبكات التي كان يوفرها العلماء.

فلماذا؟ وكيف اختار رأس المؤسسة السياسية، أن تكون المؤسسة الدينية هي رأس الحربة في تحقيق هذه الأهداف المتعددة والمعقدة؟

كانت خطط الإمامة والإفتاء والقضاء والتدريس وهي عماد المؤسسة الدينية، قبل قيام الدولة الحسينية تتمتع باستقلالية كبيرة، إن من حيث انتخاب القائمين عليها، أو مرجعية هؤلاء في التصرف، أو في القاعدة المادية التي تقوم عليها المباشرة.

وكانت هذه الاستقلالية تعطي للعالم شعوراً بالثقة، وبالحرية، فمرجعيته ليست إرادة الحاكم، ولا رغبات المتنفذين، بل إحساسه بالمسؤولية وبالتكليف الشرعي[14]، وهو يستمد قوة موقفه في ما يحصله من علم، وفي من يقابلهم في سبيل ذلك، سواء للتتلمذ أو للتدريس[15].

من هنا، جاءت حرية الحركة عند العلماء، وازديادها وتشعب مساراتها، كلما ارتقى العالم مراتب العلم والصلاح، وهو ما تسطره لنا بشكل فارق كتب الرحلات وكتب التراجم في العصر الوسيط، ولعل تحرك العلماء هذا بين مناطق البلاد، وإلى بلدان بعيدة أخرى، هو الذي ينسج شبكة العلاقات، التي تتوسع بدورها وتتمتن بفضل هذه الحركة؛ وهذا الرصيد هو مادة الرأسمال الرمزي للعالم، الذي يمارس من خلاله التأثير في الناس وكسب ثقتهم وودهم.

---

(14) وهذا الشيخ محمد جعيط الذي صدره الباي حسين: للتدريس بمدرسة تربة الباي، يقول للوزير السراج "إني وأوائلي لم نخالط مقامات السلطنة، ولم ندر أساليبها، غير أنا نسمع ما كانوا عليه من الانهماك في اللذائذ والشهوات النفسانية، ولما ساقنا القدر إلى حضرة هذا الأمير الفاضل: وجدناه يفوق أرباب العبادات والطاعات". انظر: "الحلل". ج3، ص138. وأثر عن القاضي أبي القاسم عظوم القيرواني كان حيا سنة 1661، معارضته في أحكامه لكثير من ممثلي الحكام الأتراك، ومنها القصة الطويلة التي أوردها في الجزء السادس من كتاب الأجوبة، ص 16-48، والتي تصدى فيها للباشا التركي في قضية، يقول ص 40: "فلما رأيتم الباشا المذكور سكوتا: اغتنم لسكوتهم لفهمه أن سكوتهم سقط به ما هو طامع به من افتراس الشعبي (وهو المشتكى به لدى الباشا)، وأن السبب في سكوتهم هو ما قررتُه وأوضحتُه، فكنتُ في فهمه أنا السبب في حرمانه فأفحم، وكبت ذووه، وضاق، وقام، وقعد، وصدرت منه أمور غير معهودة، وتوطن كأنه يتهمني في ما قلت... فالتفت إلى بناء الصتف (يقصد من حضر بالمجلس)، فقلت: تكلموا أش ترون من القضية؟ فلووا رؤوسهم، فقلت له: أنتم تبعثون لنا تسألوننا عن الشرع فنخبركم بما يظهر لنا. فإذا كان يثقل عليكم: فاتركوا البعث إلينا. واحكموا بما ترون: فتزايد حرجه بكلام لم أفهمه". أبو القاسم بن عظوم: "كتاب الأجوبة". تحقيق وتقديم: محمد الحبيب الهيلة، تونس، بيت الحكمة: 2004-2009، 10 أجزاء.

(15) "لم تكن أي سلطة رسمية أو مؤسسة، سياسية كانت أم دينية، تتدخل في انتخاب العلماء، ولا أيضاً في مراقبة نشاطهم، كان التدريس قائما على علاقة رجل برجل. ... وبذلك فقد كان العلماء –المدرسون- يتمتعون باستقلالية كاملة": M. A. Ben Achour ; Catégories.... p 422

وقد فهم البايات الحسينيون استراتيجية هذا المعطى، في تشكيل مشروعية جديدة للسلطة الوليدة، وجعلوا من مسألة تدخل المؤسسة السياسية في التعليم أحد أهم الملفات التي يجب العمل عليها.

تحول الطمع إلى ثقافة سياسية

عمد الباي حسين بن علي إلى "استجلاب المشايخ الكرام، وتكثير العلماء الأعلام"[16]، وجعل من محاولة إدخال رموز المؤسسة الدينية الرسمية والأهلية في نظام/شبكة هرمية واحدة أولوية سياسية. قال الوزير السراج: "فمنهم مَنْ كان ذا وظيف سابق فَقَواه وضاعفه، ومنهم من ابتكر إيجاده وعين له جرايات"[17].

كانت الزيتونة، قبل الحسينيين، موقعاً مهماً في خارطة الممارسة الدينية والإنتاج الثقافي، بالنسبة للمذهب المالكي في إفريقيا وبلاد المغرب عموماً، ولم تكن "تخضع كما يقول محمد العزيز بن عاشور لأي صيغة من صيغ التحكم والهيمنة للسلطة السياسية، كما كان اعتدالها واستقلاليتها جلية في كل المستويات"[18].

وانعكست سياسة بسط النفوذ على الجامع: في زيادة عدد المتوظفين به، سواء من العلماء المدرسين، وقد وصل عددهم إلى أكثر

---

(16) حسين خوجة، نفسه، ص202.

(17) السراج، نفسه، ج3، ص133.

(18) M. A. Ben Achour. Catégories. p 421

من 40 مدرساً قبل نهاية القرن الثامن عشر، "عدا ما لبعض المدرسين من مجالس مكررة في كل يوم، وما تجد مدرساً من هؤلاء خلياً عن نعمة ومرتب"[19]، أم من حيث عدد الأئمة، حيث زاد من ثلاثة إلى عشرة أئمة مع نهاية القرن، أم من أصحاب الوظائف الثانوية، فكان عدد المؤذنين الرسميين 5، وعدد المتطوعين في منتصف القرن التاسع عشر 140، وعدد الوقادين ثمانية. .. الخ؛ وقد وقع التركيز الشديد على جامع الزيتونة، ثم أحاطته بعدد من المدارس والمساجد والتكايا، ووقع اعتباره منذ تلك اللحظة القاعدة المركزية التي تدور عليها المؤسسة الدينية، وقد طال هذا العمل الدؤوب على إقامة المدارس والزوايا في كل جهات البلاد، ولم يقتصر على الحاضرة[20]، ما مكن من إقامة شبكة من المؤسسات المهيكلة إدارياً بشكل صارم، تدور حول الزيتونة، ومكن بالنتيجة من تعويم الاستقلالية التي كان يتمتع بها قبل قيام الدولة الحسينية، بحيث أصبحت التعيينات جميعها متمحورة بأيدي الباي، واتبع البايات الذين عقبوه المنهج نفسه، وخاصة علي باشا باي 1735-1756، وعلي بن حسين باي 1759-1782، وحمودة باشا 1782-1814[21].

(19) السراج، نفسه، ج3، ص133، والأستاذ عبدالسلام: "المؤرخون"، ص67.

(20) بنى المدارس بالحاضرة تونس، ومدن: صفاقس، والقيروان، وباجة، ونفطة، وسوسة، ورتب دروساً في كثير من المدن الأخرى. ابن أبي الضياف، نفسه، ج2، ص100، وما يليها. خوجة، نفسه، يقول، ص159: "لأنك لم تجد بالديار التونسية، ولا بجميع قطر إفريقيا مقاماً من مقامات الأولياء والصالحين، ولا زاوية من زوايا العلماء العاملين إلا وله فيها يد وفعل خير".

(21) أ. عبدالسلام، نفسه، ص 68-70، 75-76. وأيضاً ابن أبي الضياف، نفسه، ج2، ص120، 121 بالرغم من القمع الشديد، الذي تعرض له العلماء في بداية عهد علي باشا؛ انتقاماً منهم لمساندتهم حسين باي، في صراعه مع علي باي.

ولم يقتصر الأمر على المدارس، بل تعداها إلى إجراءين حاسمين في تشكيل هذه الشبكة، هما:

الأول: ربط المؤسسات التربوية: مدارس، زوايا، جوامع بوقف أسواق، أو غابات، أو أرياع، تتكفل بمرتبات ومصاريف تلك المؤسسات وكان ذلك مقدمة للهيمنة لاحقاً على هذا القطاع الحيوي: الأوقاف، وكذلك ربط المدرسين برواتب مخصوصة، تقررها وتدفعها المؤسسة الحاكمة.

الثاني: دفع مرتبات للطلبة في كثير من هذه المؤسسات: لضمان إدامة نشاطها، أو بالأحرى تثبيت العلماء بتلك المهام، ما يقلص الاهتمام بغيرها.

نحن إذاً أمام عمل منظم واعٍ؛ لإعادة هيكلة طبقة العلماء بشكل يصبح فيه المصير مشتركاً لدى المؤسستَيْنِ: السياسية والدينية.

فهل كان تشجيع العلم والعلماء سياسة شاملة؟ وهل كان يطال بالدرجة والمساواة نفسيهما كل المناطق ومختلف العلماء؟ مثلما توحي به وتصرح به أحياناً كتب التاريخ، التي كتبت في العهد الحسيني[22].

إن المدقق في الخيط الناظم لانتخاب العلماء، الذين يعينهم الباي في مراكز محددة، ولأداء مهمات بعينها، في جهات محددة: يسترعي

(22) أورد أحمد عبدالسلام في كتابه: المؤرخون التونسيون. قائمة بتلك المؤلفات.

انتباهه خضوع تلك العملية إلى منطق واحد، أو ما يمكن أن نطلق عليه مواصفات الاختيار: وحيثما كانت معايير كان الترتيب، والفرز، والإقصاء.

وقد بدأ بالقيروان كأول خطوة رمزية: لإعادة الاعتبار إلى ما خربه سلفه من حكام المراديين الأتراك، في آخر القرن السابع عشر، ثم تلاها بتكرار العملية في: صفاقس، وجربه، وسوسة، ونفطة، وتوزر، وقفصه، وباجة، والكاف، وبنزرت، وكان اهتمامه بإقامة تلك المؤسسات في الحاضرة أبين وأضخم.

ثم كانت الخطوة الثانية، وهي لاحقة للأولى أو متزامنة معها، انتخاب الذين سيديرون شؤون تلك المنارات من العلماء.

وسنحاول في ما يلي أن نتبين خلفية تلك الاختيارات، في ما أورده حسين خوجة (ت 1732) في ذيل البشائر حول تراجم هؤلاء المنتَخَبين، واختيارنا هذا الأخير يعود لسببين، هما:

الأول: معايشته فترة حكم مؤسس الدولة الحسينية، وواضع الخطوط العامة لسياستها المستقبلية.

الثاني: انخراطه في المشروع الجديد للمؤسسة السياسية، ومساهمته في شرعنتها.

مقاييس الاختيار

عدد الذين ترجم لهم خوجة، من المعاصرين للحقبة الأولى للدولة الحسينية، ومن كانت لهم بها علاقة تماس مباشر، مائة وثلاثون عالماً. وسنحاول من خلال الصيغ التي استعملها الكاتب في الترجمة لهؤلاء، أن نتبين معالم المعايير التي اعتمدتها السلطة في تقريب رؤوس المؤسسة الدينية، ومحاولة ضمهم إلى مشروعها.

الرحلة العلمية

تنقل حوالي 38٪ من العلماء المترجم لهم، بعيداً عن أماكن نشأتهم، طلباً للعلم، واقتفاءً لأثر علماء أعلام ذاع صيتهم. والتنقل هنا يعني إصراراً من صاحبه على القيام بدور اجتماعي التحصيل والإفادة، واكتساب حرية موقف وحركة بتنويع المعارف ومراكمة التجارب، وتكوين شبكة من العلاقات تتلمذ؛ مشيخة؛ ولاية.

أما عن اتجاهات الحركة، فهي تشمل مناطق داخل إفريقيا، عُرِفَتْ كحواضن علمية تأتي الحاضرة تونس على رأس تلك المدن[23]، ثم صفاقس وجربة وزغوان... الخ، وكذلك مناطق إسلامية بعيدة، كمصر،

---

(23) أكثر من عشرين عالماً رحل إلى تونس: لتلقي العلم على مشايخها، كأحمد صدام، ومحمد عظوم، وأحمد عجاح من القيروان، وعلي النوري، ومحمد الحركلة، وعلي العش من صفاقس، وعبدالقادر الجبلي، وأبو القاسم الجبالي من مطماطة؛ وغيرهم كثير.

والحجاز، وإسطنبول، والمغرب، ولهذه الرحلة العلمية وخاصة للحجاز ومصر دور كبير في ارتقاء العالم إلى مراتب النباهة، واكتساب الجاه والحظوة والتبجيل، وبالتالي القدرة على التأثير أينما حل[24].

وهذه القدرة على التأثير، وعلى تشكيل سلطة اعتبارية على عموم الناس، هي التي دفعت نظرياً رأس المؤسسة السياسية إلى العمل على توظيف -أو تحييد- هذه القدرة.

ومن هنا، كان هذا المعطى وراء انتخاب الباي لهؤلاء العلماء، وتكليفهم بشكل رسمي القيام بالدور المنوط بهم، فهذا محمد الصفار القيرواني يلازم بالجامع الأزهر مدة مديدة، ويتصدر للتدريس عند عودته إلى القيروان، قبل أن "يصدره الأمير... بالجامع الأعظم، جامع الزيتونة". وهذا محمد سعادة يرحل إلى مصر والحجاز وإستانبول سنين طويلة طلباً للعلم، وعند عودته "يوظفه الأمير بالتدريس بالجامع الأعظم، جامع الزيتونة، ويعين له مرتباً"[25].

والملاحظ، في تراجم خوجة، حرص الباي الشديد على الاستفادة من هذا الصنف من العلماء، ودفعهم إلى الانخراط في "النظام". وقد

---

(24) يقول ديميرسيمان: "تتدخل قيمة الأشياخ، كمعطى رئيسي في تحديد رتبة العالم، ضمن طبقة العلماء" Aspects، ص95؛ ويقول أيضاً: "أن يأتي الاعتراف بقيمة العالم، من علماء ينتمون إلى بلدان إسلامية أخرى، يعني ذلك تكريساً رسمياً للدرجة التي يستحقها"، ص257.

(25) خوجة، نفسه، ص212، وص249، والمترجم له هو صاحب مؤلف سماه: قرة العين بنشر فضائل الأمير حسين المجد وابنه الأمير باي سيدي محمد.

استعمل الكاتب لوصف ذلك الحرص مصطلحات يكررها بشكل دائم وواع: وظفه صدره استدعاه ولاه، ومن عادته أن يُشفع تلك الصيغ، بقوله: "وعيّن له مرتباً"، وهو يميزها عن مصطلحات أخرى، مثل: تصدر، مضيفاً إليها أحياناً: "احتسابا دون توظيف"، وهي مرحلة تسبق عادة أمر الباي بتعيينه.

تحييد شبكات الداخل

عمد الباي حسين منذ بداية عهده إلى كسب أقطاب العلم والتصوف في إفريقيا إلى صفه؛ لذلك أولى عناية خاصة بأبي إسحاق إبراهيم الجمني ومدرسته المعروفة بجزيرة جربة. وكان "يمد في كل سنة الطلبة والمقيمين بالمدرسة المذكورة بالطعام والقوت الكثير سوى ما حرر لهم من نخيل، وأسقط عنهم قوانين عديدة، وأعشار شرعية، وحبس عليهم بعض ضياع، وبذل لهم الحسنات"[26]. وفعل الشيء نفسه مع أبي الحسن علي النوري 1644-1706 وزاويته/مدرسته بصفاقس، وزاوية علي عزوز (ت 1710) بزغوان.

ونجد أن كثيراً من العلماء الذين وظفهم، تلقوا جزءاً من تعليمهم بإحدى تلك المدارس، وعُرِفوا بالتمذهب على أولئك المشايخ، مثل: عبدالله بن محمد المغربي، الذي رتبه بمدرسته بالقيروان؛ بعد أن استقر مدة بالمدرسة الجمنية[27]. وقاسم المؤخر الصفاقسي، الذي لازم الشيخ

---

(26) خوجة، نفسه، ص212، وص249، والمترجم له هو صاحب مؤلف سماه: قرة العين بنشر فضائل الأمير حسين المجد وابنه الأمير باي سيدي محمد.

(27) نفسه، ص132، وكانت المدرسة قد بناها له مراد بي، سنة 1674.

إبراهيم الجمني خمساً وعشرين سنة، قبل أن يصدره الباي في مدرسته بسوسة[28]؛ ومحمد الحركافي الذي لازم سيدي علي النوري، قبل أن يستقر بتونس ويرتبه الباي لتجويد القرآن بجامع الزيتونة[29]، ومحمد بن مامي الحنفي الباجي، تلميذ سيدي علي عزوز، ولاه الباي الإمامة والخطابة بالجامع الحنفي بباجة[30]، وغيرهم كثير.

يمثل توظيف هؤلاء، ومحاولة ربط مصائرهم بالمؤسسة السياسية، خطوة مهمة في ترويج صورة محددة للسلطة ومشاريعها، لدى الطبقات الشعبية في كل أنحاء إفريقيا، خاصة أن عدداً كبيراً منهم كانوا قبل توظيفهم من المجهولين، أو من الذين يستحيل عليهم الارتقاء في المراتب الاجتماعية، وفي الحاضرة بالذات، من دون تدخل خارجي: فالشيخ إبراهيم الجمني "تخرج عليه خلق كبير، وكل من رأى فيه نجابة: أجازه وأرسله إلى الجبال من تلك النواحي، ويأمره بإرشاد الناس لدين الله"[31]، ورحلت إليه الناس من كل مكان. والشيخ علي النوري "ازدحمت الناس على بابه، ساس الأمة... وكثر طلبته ومريدوه"[32]. والشيخ سيدي علي عزوز، الذي انتشرت الزوايا التابعة له في نواح عديدة من إفريقيا ومصر وغيرهما[33].

---

(28) نفسه، ص119.

(29) نفسه، ص134.

(30) نفسه، ص251. يقول: "ورتب له طلبة وعين للشيخ والطلبة مرتباً معلوماً في كل شهر، ووقف على ذلك أوقافاً للترغيب في تكثير الموجودين".

(31) نفسه، ص146.

(32) نفسه، ص131.

(33) نفسه، ص128.

والسلطة السياسية، هنا، وهي واعية بصعوبة التمكن من توظيف هؤلاء الأعلام، إلا أنها لا تريد لهذه الأعداد الكبيرة من الرعايا أن تبقى خارج تأثيرها المباشر، خارج رقابتها الدقيقة. كما لا تريد لها أن تكون منخرطة في مشاريع أخرى غير مشروعها؛ لذلك اختارت الاستفادة من رأسمال الرمزي لبعض تلامذة هؤلاء الأعلام ورموز هذه الزوايا، ما يمكنها في البداية من وضع أطراف البلاد، حتى النائية منها، تحت نظرها المباشر، بشكل من الأشكال.

من الإجلال إلى التوظيف

تفنن الباي حسين في اختياره لمن يوليهم من العلماء، وبحث عن الذين سارت بذكرهم الركبان وقصدتهم العامة؛ لذلك يصفهم خوجة، بأنهم ممن "استفاد عنه خلق كثير"[34]، أو ممن "تخرج عليه كثير من العلماء الأعلام"، كالشيخ علي الصوفي[35]. كما ردد بشأنهم أوصافاً، مثل: "رحلت إليه الناس من أقصى البلاد"[36]، أو "يقصده الناس في قضاء حوائجهم"[37]، أو "مدحه الناس وأثنوا عليه"[38]، أو ممن كان

(34) نفسه، ص288، 289. يقول: "وله تلامذة وزوايا في كثير من بلاد إفريقيا، قائمون بوظائفه، وسالكون مسلك طريقته". ومنها زوايا: رأس الجبل، وتستور، والحاضرة تونس، ونابل، وصفاقس، وخارج مدينة تونس من باب قرطاجنة، بحومة الأندلس... الخ.

(35) نفسه، كأحمد الريغي بسوسة، ص135، وعلي بن موسى الأزهري بسوسة، ص136، وحميدة المفتي بباجة، ص145، وأحمد مجاهد ص203، وعبدالقادر الجبالي ص205، وهبة الله الحنفي ص210، وغيرهم كثير.

(36) نفسه، ص223، أو تخرج عليه كثير من الطلبة، كحالة الشيخ محمد الشريف الحسني، ص249.

(37) نفسه، ص150، أحمد عجال.

(38) نفسه، ص146، محمد بن مامي.

"مقبولاً عند الحكام، محبوباً عند الخاص والعام"[39]. وكان النظر دائماً إلى من كان يستمد قوته وجاهه من عدد الآخذين عنه، المعتقدين في صلاحه، المصرحين باتباع طريقته، وعن طريق تقريب هؤلاء: كان الهدف مراقبة مَنْ يصل إليه نظرهم.

وإلى جانب هذه الطبقة من العلماء الشعبيين، الذين أرادت السلطة عبر ربطهم بها أن "تسترضي" أكثر عدد من سكان الداخل؛ فقد عمدت إلى الاهتمام أيضاً بالعلماء المنتمين إلى "دار كبيرة، أصحاب ثروة ويسار"[40]، أو إلى "دار علم من زمان كابر عن كابر"[41]، أو إلى من "لهم صيت في تلك البلاد"[42]، أو من "هو ذو بيت من بيوتها"[43].

ولكن يمكن القول: إن هذه المعايير هي مواصفات عامة، أي ليست مخصوصة بنوع معين من العلماء، ولا بمن اختار الباي توليتهم والاهتمام بهم؛ لذلك لا بد للمؤسسة السياسية التي ترسم استراتيجيات سلطوية جديدة، تقوم على تسييج تدريجي للمجال غير المنضبط للمؤسسة الدينية: بإدخال جرعة أخرى من معايير الفرز تقوم لا شك على التركيز أولاً على من تتوفر فيه مقاييس القابلية للضبط، إضافة إلى ما سبق من معايير، وأهمها بحسب رأينا اثنان ركز عليهما خوجة في تراجمه، هما:

---

(39) نفسه، ص147، أحمد بن عمران.

(40) نفسه، ص241، مصطفى الإزميرلي.

(41) نفسه، ص142، محمد بن منصور التوزري.

(42) نفسه، ص145، حميدة المفتي، وص246، إبراهيم النفاتي، وص272، محمد القلشاني.

(43) نفسه، ص253، أحمد العمري.

الأول: الخبرة بمراتب الناس ومنازلها.

الثاني: الاستعداد المسبق لدى العالم للتوظف، وهو ما سميناه سابقاً الوعي بالمصير المشترك لممثلي المؤسستَيْن: السياسية والدينية. ولعل ذلك هو ما أطلق عليه صاحب التراجم الخمول والانقطاع، وهو وصف أطلقه على ما لا يقل عن 25 في المائة من العلماء الذين ترجم لهم[44].

وانتخبهم الباي: للقيام بأدوار مدفوعة الثمن ضمن المؤسسة الدينية.

وفي كل الحالات، فإن الباي لم يكن ليختار أحدهم للقيام بتلك الوظائف إلا بعد أن "يبلغ خبره" إليه، ويتحرى حوله[45]؛ لذلك تجد كثيراً من هؤلاء قد تصدروا للقيام بإحدى الخطط الدينية والعلمية من تلقاء أنفسهم حسبة لله لا توظيفاً، قبل أن يكلفهم الباي تكليفاً بالخطة نفسها أو بغيرها، مقرراً لهم مقابلاً مادياً؛ عندها يتحول العالم إلى موظف، يقوم بعمله بمقابل، وهو ما عبر عنه الوزير السراج، بقوله: "وجعل الله في تعاطيه -أي العلم- رزقاً للعباد"[46].

---

(44) نفسه، ص265، محمد الكبير الشامخ.

(45) كاستعماله نعوتاً، مثل: "صاحب خمول"، أو "له ميل إلى الانقطاع والخمول"، أو "خمول.. معرض عما لا يعنيه"، وقد أحصينا ما لا يقل عن ثلاثين عالماً، أطلق عليهم هذه الأوصاف.

(46) نفسه، ص143، محمد بن أحمد، وص241، حسين الحنفي وغيرهما.

جعلت الدولة الحسينية من سياسة توسيع مجال الامتيازات المخصصة لرموز المؤسسة الدينية -خاصة في عهد مؤسسها- لازمة استراتيجية في توجهات إلحاقها بالمؤسسة السياسية، وتتوزع تلك الامتيازات بين رواتب محددة، وعطاءات مختلفة إقطاعات، وإعفاء من ضرائب متعددة، وهبات موسمية أو ظرفية مهمة[47]، وكان أغلب الدخل يأتي من أموال الجزية وفواضل الأوقاف[48].

وطال هذا الإجراء عدداً كبيراً من المنخرطين، فاق كل ما سبق من محاولات مماثلة، بحيث يمكن الحديث عن جيش من المنتفعين والمرتبطين بالمؤسسة الدينية، وتوسيع القاعدة يهدف إلى بسط المراقبة الإدارية على أكثر عدد ممكن من الناس، أو بالأحرى في هذه الحالة على من هم ذوو تأثير في المسلمين، بالرغم من أن ذلك الهدف لم يكتمل بشكل صارم إلا مع نهاية المرحلة الأولى من حكم الحسينيين، أي مع نهاية دولة الباي الخامس حمودة باشا (ت 1814)[49].

---

(47) الوزير السراج، نفسه، ج3، ص133.

(48) محمد الأزهر الغربي: "الأرضية الاقتصادية لفئة العلماء بالبلاد التونسية خلال القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر.. في النخبة والسلطة في العالم العربي الحديث والمعاصر"، تونس، دار سيراس 1992، سلسلة التاريخ عدد 5، ص369-382. وكذلك: M.- H. Cherif; Hommes de religion.. pp 588 - 589 وأيضا ديمرسيمان: نفسه، ص70 77. وبالرغم من كون المصادر أطنبت في تفاصيل تلك الرواتب والامتيازات الممنوحة للعلماء، وجعلتها موضوعا لمدح حسين باي، فإن المدقق في قيمتها مقارنة بمصاريف المؤسسة السياسية: يلاحظ حجمها الزهيد، الذي لم يتطور كثيراً مع مرور السنين والبنايات، ويؤكد محمد الهادي الشريف أن تلك المصاريف لم تتجاوز السنوات 1710-1712، أربعة في المائة 4٪ من مجموع مصاريف الدولة، وأنها كانت تقتطع مباشرة من مداخيل الجباية المفروضة على الجهات، كما لم تتجاوز في سنوات 1730-1731 مثلاً ثلاثة في المائة 3٪ من مصاريف الخزينة المركزية للباي، انظر: Hommes de religion، ص588.

(49) يقول ابن أبي الضياف، متحدثا عن الباي الرابع علي بن حسين 1759-1782: "ووزع دخل الجزية بتمامه بين المدرسين والمتأهلين من الطلبة. ... وفعل ذلك في مدن المملكة بالقيروان، وسوسة، وصفاقس، والمنستير، وباجة، والكاف، وقفصة". "الإتحاف"، ج2، ص172.

وقد اهتم العديد من الباحثين بالثروات التي كونها أفراد أو عائلات منتمية إلى طبقة العلماء[50]، وخاصة ممن وفدوا على الحاضرة من المناطق الداخلية[51].

وثالثة الأثافي في استراتيجية إعادة هيكلة المؤسسة الدينية، مَحوَرتُها حول جامع الزيتونة مثلما أشرنا أعلاه، الذي أصبح مع الحسينيين قطب الرحى في المؤسسة الدينية، إليه تُشد الرحال، ليس فقط بهدف العلم، بل وأيضاً بهدف الارتقاء في الرتبة الاجتماعية، بالنسبة لكثير من الطامحين من سكان الجهات الداخلية لإفريقيا.

يكتشف المدقق في هذه الاستراتيجية بسهولة، أن الهدف من ذلك الاهتمام بالعلم لا يمكن أن يكون العلم ذاته[52]، بل ما يؤديه من أدوار لخدمة سياسات عامة تُقَررُ في كواليس العائلة الحاكمة، وتتغير بحسب حاجات السياسة في ظروف معينة، وذلك بقطع النظر عن مدى صدق بعض البايات، وميلهم الحقيقي للعلماء واعتقادهم في الصالحين؛

---

(50) كان لآل البكري، الذين تولوا إمامة جامع الزيتونة، من سنة 1624 إلى سنة 1812، مثلاً مساحات من حرية التصرف في تعيين بعض الأئمة والمتصدرين في الجامع. يقول ابن أبي الضياف: "قيل للباي محمد بن حسين ثالث البايات الحسينيين: "إن من عوائد البكريين أيام سيدنا الوالد، أن أمر الجامع إليهم يولون فيه مَنْ شاؤوا منْ الخلفاء". ففوض إليهم ذلك" على عهد الشيخ عثمان البكري، الذي توفي سنة 1176/1762. "الإتحاف". ج7. ص68.

(51) انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد الأزهر الغربي، نفسه، والصادق بوبكر:
Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVIIe siècle au début du XIXe
4/siècle in Revue d'histoire moderne et contemporaine . no50 - 2003

(52) مثل الشيخ إبراهيم الرياحي (ت 1850)، القادم من تستور، بالشمال الغربي لإفريقيا. أو أحمد بن أبي الضياف 1803-1874، وغيرهما من المنتسبين إلى المؤسسة الدينية، الذين كونوا ثروات هائلة من الأموال والعقارات والأراضي، مدة توليهم الخطط الدينية: العلمية، أو القضائية، أو الدينية.

ولهذا السبب نجد الباي يتخلى طوعاً عن بعض الرموز العلمية، أو بعض المتصوفة داخل الجهات[53].

إن بحثاً دقيقاً في المسكوت عنه، سواء أكان أشخاصاً أم تفصيلات، لدى مؤرخي ذلك العصر؛ سينبئنا لا شك عن استراتيجيات ممارسة السلطة في تلك الحقب، كما يجيب عن جوانب من التطلعات المخفية أو الظاهرة لمختلف الفئات المتحركة في الفضاء العام. نعم، سنجد أمثلة عديدة عن علماء وصلحاء لم يسعَ الباي أو لم يقدر، أو لم يرَ فائدة إلى الحصول على انخراطهم في المؤسسة الدينية. ولكن الأكيد أن ساسة الدولة الحسينية سَعَوْا بشكل منظم إلى توسيع قاعدة تلك المؤسسة وتجيير سلطاتها في إنتاج وتوزيع الرأسمال الرمزي لفائدة سياساتها، وتجسير الفجوة بين هؤلاء وبين ما بقي من علماء مستقلين، حتى كانت الأرضية مهيأة تماماً لأحمد باشا باي؛ للقضاء على ما تبقى من استقلالية للعلماء بإصلاحات سنة 1842، التي شكل فيها أول نظام تعليمي رسمي في جامع الزيتونة[54]، وجعل من هذا الأخير المؤسسة العلمية الأولى والوحيدة في البلاد، الخاضعة للمأسسة والمراقبة. منذ تلك اللحظة أصبح التعليم الزيتوني، كما يقول ابن عاشور: "ملفا من ملفات الدولة"، ليس لأحد غيرها حق التدخل فيه.

---

(53) كما يذهب إلى ذلك مادحه حسين خوجة. يقول في الذيل: "ومن حسناته أي حسين بن علي - أدام الله وجوده- ما يبذله ويحسن به: خالصاً لوجه الله على المدارس وطلاب العلم"، ص141، وغيرها من الأماكن.

(54) يذهب محمد الهادي الشريف، إلى أن من بين بضعة آلاف من الزوايا المنتشرة على طول مناطق إفريقيا، لا تشير ملفات الامتيازات الجبائية: لذلك الوقت إلا لبضع مئات فقط، أي أن البقية لا يتمتعون بها. انظر: Hommes de religion، ص591.

القضاء: من المراقبة إلى العقاب

إذا كانت السيطرة على الخطة الدينية والتعليمية، تهدف إلى توسيع مجال مراقبة المؤسسة السياسية لمختلف مناحي الحياة في إفريقيا: ما دق منها وما عظُم، فإن خطة القضاء تعتبر من أخطر الوظائف التي تحمي سياسات هذه المؤسسة، وتحقق العدالة من وجهة نظرها. أي التي تنفذ النظام المعياري الذي يتبناه المجتمع أو تضعه السلطة الحاكمة، عبر أدوات رادعة قمعية.

وقد أولى البايات الحسينيون هذه الخطط عناية خاصة، إن على مستوى الشكل -أي بناء المحاكم والمجالس، وكذلك إقامة نظام ترميزي طقوسي خاص بها- أو على مستوى المحتوى التعريفي للعدالة، أو على مستوى التحكم في رتبها. والسبب في ذلك:

التمييز بين نوعين من القضاء: واحد مالكي والآخر حنفي، اضطروا لجلب مفتين معهم من تركيا: للقيام به في بداية العهد العثماني، قبل أن يعرف المجلس الشرعي والديوان تقلبات عديدة في الممثلين فيه، طيلة القرن السابع عشر.

الحاجة إلى الفصل بين الأتراك عائلة مالكة وحواشيها، مماليك، جند أتراك، وسكان البلاد الأصليين.

الحاجة إلى تنفيذ سياسات، ليست هي بالضرورة متوافقة مع الشرع، وبالتالي الحاجة إلى استصدار تغطية دينية، أو فتاوى لبعضها، تعين على تمريرها.

ومنذ بداية القرن الثامن عشر، سعى حسين باي إلى التدخل والتحكم في كل آليات العدالة، وحصر بعض القرارات التنفيذية ذات الأهمية بموافقته المباشرة[55]، كما كان علي باشا الباي الثاني "يتثبت في تقليد الخطط الشرعية، بل وسائر الخطط، وفي الشهود"[56].

وقد أشار أحمد بن أبي الضياف، في كثير من مواقع تاريخه، إلى مظاهر من سيطرة البايات الحسينيين على مؤسسة القضاء بشكل واضح وشامل، أصبح رأس السلطة السياسية هو ممثل العدالة الأول[57]، لا من حيث التعيينات لمختلف أعضاء المجلس الشرعي أو كبار القضاة والمفتين،

(55) بدأ أحمد باي 1837-1855، بالتسوية بين العلماء المالكية والحنفية، في الواجبات والرواتب سنة 1840، ثم عين ثلاثين مدرسا في جامع الزيتونة سنة 1842، نصفهم من المالكية ونصفهم من الحنفية، وقرر لهم محتوى ما يدرسونه وعدد ساعات التدريس والطلبة والرواتب، وهي الإصلاحات التي أحكمت من هيمنة المؤسسة السياسية بشكل كامل على المؤسسة الدينية. انظر: محمد العزيز بن عاشور: "Catégories"، ص423. وكذلك محمد العزيز بن عاشور: "التعليم الزيتوني من ترتيب المشهر أحمد باي إلى تأسيس مشيخة الجامع الأعظم وفروعه 1842-1936". في المجلة التاريخية المغاربية. س 13 ع -41.42 يناير/كانون الثاني 1986. ص5-32.

(56) "الإتحاف"، ج2، ص95. وكذا بالنسبة لابنه الباي الرابع، نفسه. ج2، ص 165.

(57) نفسه. ج2، ص121.

بل أيضا بالتثبت حتى في الشهود العدول قبل الإذن بتعيينهم[58]، وكذا الفصل في القضايا الكبرى والإيحاء أو التصريح بالأحكام الصادرة عن القضاة[59]، أو مراجعة وتعطيل أحكام صدرت عن جهات قضائية. لذلك كانت علاقته بممثلي القضاء كبيرة، واجتماعه بهم متكرراً، بل إن بعض البايات "تولى بنفسه علي باشا قيادة الدولة ومباشرة الأحكام؛ لرد الحقوق إلى كل رعاياه دون تمييز، بحضور بعض القضاة الخاضعين تماماً لسلطته، ولم يكن حضورهم معه إلا شكلياً"[60].

---

(58) Robert Brunschvig "Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des Deys et des Beys jusqu'au milieu du XIXe siècle" in Studia Islamica. vol 23 / 1965. p39

وقد ترك لنا الرحالة الأوروبيين، الذين زاروا تونس -في تلك الفترة- صوراً عديدة لما كان يدور في المجلس الشرعي، أو الديوان، أو المحكمة الشرعية، ووصفاً دقيقاً لسير العدالة. انظر مثلاً:

éd. Paris. .1725-Peyssonnel; Relation d'un voyage sur les côtes de Barbarie 1724 1838. La Condamine; Journal de mon voyage au Levant 1731. extraits publiés par Bégouën. In Revue Tunisienne. 1898. p 84. Saint-Gervais; Mémoires historiques 102-qui concernent le gouvernement de Tunis. Paris. 1736. pp 101

انظر كل ذلك في: برنشفيك، نفسه.

(59) انظر هامش 71. "كان علي باشا لا يولي شاهداً إلا بعد التثبت في عدالته، ويمتحنه بعد ذلك بنفسه أو بواسطة بعض كتابه: ليعرف مقدار ما عنده من العلم، ويقول: إني لا أنكر في ولاية قاض، كما أنكر في ولاية شاهد". "الإتحاف". ج 2، ص 121.

(60) تشير تواريخ تلك المرحلة، إلى تأثير كبير مارسه عالمان من خواص الباي حسين بن علي في سير القضاء، هما: الحاج يوسف برتقيز، وعلي شعيب، وكان هذا الأخير بارعاً في إعطاء تطلعات الباي ورغباته غطاء الشرعية الدينية، وكان الباي إذا رأى في الحكم الذي توصل إليه المجلس الشرعي تعارضاً مع ما يرومه؛ أشار بطرف خفي إلى علي شعيب: فيتدخل هذا الأخير، وينحاز الباي بشكل آلي إلى ما يذهب إليه. يقول حسين خوجة: "له قدرة كاملة على استخراج النكت الدقيقة في الأحكام الشرعية والأمور المرعية". ص259. ويقول الوزير السراج فيه: "ثم أولاه الباي قضاء محكمته بديار باردو، لا يبالي في من يتصرف إذا جاء الحق... ذا فكرة وقادة وتفريعات نقادة، وكثيراً ما كان يبلغني عنه روايات تصرفاته ويصفونها بالشدة المفرطة". ج1، ص501-502.

وفي تطور ملحوظ للآلة القضائية، منع علي بن حسين باي جميع القضاة، أحنافهم ومالكييهم، من قبول أية أموال أو أعطيات من الأشخاص، كما منعهم من الانتصاب؛ للفصل في الأحكام خارج المباني التي خصصها للمحكمة الشرعية[61].

أما عن مستوى العدالة ومحتوياتها، فهي متشعبة وغير واضحة، والسبب ارتباطها بالسلطة السياسية، ومصالح هذه الأخيرة لا تخضع دائماً للمراقبة الدينية، بل وكثيراً ما تكون مخالفة للشرع؛ لذلك فالأحكام تتبدل في نفس القضية حسب أطراف النزاع، والمراتب الاجتماعية والظروف والمكان[62].

كان الهدف الرئيسي للبايات الحسينيين، الأربعة الأوائل، إحكام السيطرة على أهم مؤسسة ردعية الوجه الآخر لرد الحقوق، أي إلحاق السلطة القضائية بشكل كامل بالمؤسسة السياسية، وانخراطها القسري في خدمة المشروع المجتمعي الذي يقترحه البايات، وأنشأوا لذلك، إضافة إلى أساليب الردع المتسرعة والتقليدية، منشآت حبسية جديدة[63].

(61) Poiron ; Mémoires concernant l'état présent du Royaume de Tunis 1752. Ed.. Serre. Paris. 1935 p 26

(62) "الإتحاف". ج2، ص: 174. "ليكون موضع الحكم معلوماً للمتناصفين .

(63) ففي سنة 1805، عزل حمودة باشا الداي إبراهيم بوشناق؛ لأنه "ظهر منه عنف وشدة مع أصحاب المروءات ويعني بهم هنا أعيان الحاضرة من أهل البلاد: فضرب بعض أعيان الشواشية من أولاد غربال. ذلك أنه حنق على أحد من صناعه المأجورين: فشتمه وضربه...". "الإتحاف". ج3، ص: 36.

لا شك في أن محوَرَة سير العدالة حول شخص الباي، كانت له فوائد عديدة بالنسبة للعامة، وكذا للأعيان: لأن الباي وإن كان يرجع في أحكامه إلى رأي الفقهاء ويأخذ به إلا أنه يمكن أن يراجع تلك الأحكام ويخفف منها: مراعاة لمصالح متشعبة ومتداخلة، قد تكون مخالفة أحيانا للحكم الشرعي.

ترويض الأجساد

تناول فلاسفة ومفكرون أوروبيون عديدون مسألة ولادة الدولة الحديثة في أوروبا، وحللوا مختلف آليات الحكم والتحكم والحكومة: لتجريد السلطة من عموميتها وغموضها[64]، وفَهْم طرق عمل المؤسسات الحديثة. وإذا ما حاولنا النظر إلى تاريخ الدولة الحسينية في تونس، من زاوية البحث في "ميكانيكا ترويض الأجساد"[65]، وتطبيق تلك المناهج على طرق تسيير وتنظيم المؤسسات المختلفة، ومن ضمنها المؤسسة الدينية موضوع بحثنا: لفهمنا حرص الدولة على جعل مسألة المراقبة ترتقي إلى مرتبة المجال الاستراتيجي في نشاطها، توسيعاً وتنظيماً وهيكلةً وتنظيراً.

وفي ظل الفوضى التي عرفتها البلاد في القرن السابع عشر كان على الحكام الأتراك، وهم يبحثون عن ترسيخ وجودهم الذي بقي إلى

---

(64) كسجن باردو "الإتحاف"، ج2، ص: 175 وحبس النساء الذي أمر علي باشا ببنائه بمحاذاة باب المحكمة الشرعية، نفسه، ج2، ص: 174، والزندالة.

(65) انظر، على سبيل المثال: كتابات ميشيل فوكو وبالأساس Dits et écrits وكتابه Surveiller et punir naissance de la prison؛ وكذلك الدراسة القيمة لحسن الموصدق: "البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة.. في الفكر العربي المعاصر"، عدد 142-143/ 2008، ص34-53.

حد ذلك الوقت وجوداً خارجياً، وبالتالي مؤقتاً، مهما طال زمنه، القيام بمصالحة مع المحيط الذي يحكمونه، ولا يتأتى لهم ذلك إلا عبر القيام بمجموعة من الإجراءات، والتي يشرعنون بها وجودهم أولاً، وحكمهم ثانياً.

ولم يكن مسموحاً، والحال تلك، أن تبقى المؤسسة الدينية وهي يومئذ تمثل "أهل القلم" أي ما نصطلح عليه اليوم بالمثقفين، محصورة العدد، ومقتصرة على بعض المدرسين والمفتين والقضاة بالحاضرة، وبالتالي أن تبقى الفجوة كبيرة بين الرسميين منهم والشعبيين، وهؤلاء أكثر عدداً وتأثيراً؛ لذلك كان الإجراء الأول الكبير، الذي اتخذه الباي الحسيني، العمل على إدماج هذه الفئة من النخبة ذات القدرات الهائلة داخل المؤسسة الرسمية: ليضمن من خلالها التحكم في آليات الرقابة على أوسع رقعة ممكنة من الإيالة.

وكانت الحاجة إلى هذا الإجراء أكثر إلحاحاً وحيوية، وبالذات في مناطق ذات ثقل اقتصادي وعسكري: مما جعل التركيز يكون على مدن ساحلية رئيسية كبنزرت، وسوسة، وصفاقس، وجربة، أو على بعض الجزر الداخلية كواحات الجريد، وبعض المناطق التي تحيط بمدن داخلية مهمة، كباجة، والقيروان، والكاف، لماذا هذه المدن؟ لأن الخطر المحتمل من العلماء فيها يكون كبيراً وحاسماً في تنفيذ سياسات الدولة، باعتبار كثافة الوجود البشري فيها، وتوفرها على قاعدة اقتصادية مهمة: ما يجعلها مراكز جذب لما حولها من المناطق.

إذن يعود اهتمام السلطة بتنظيم المؤسسة الدينية في تلك المدن، إلى سعيها التحكم في خطوط الجباية، وفي الإشراف المباشر على مصادر الثروة: التجارة الدولية[66]، خاصة مع أوروبا، ومراكز الإنتاج الداخلية للحبوب والزيوت والتمور[67]؛ وذلك إيماناً منها بضرورة تنمية مداخيل الخزينة، لتتمكن من تنفيذ سياساتها، ووعياً منها بتأثير التغيرات الدولية في استقرار الوضع الداخلي بالإيالة.

وإلى جانب ذلك العدد الكبير من العاملين في المؤسسة الدينية، والناشطين على هامشها، الذين تسجلهم أرشيفات الحكومة التونسية لتلك الفترة أسماء المستفيدين من الرواتب، والإقطاعات، والامتيازات الجبائية...الخ: عمدت الدولة الحسينية مع ربيع 1726، إلى وضع نظام لتعداد السكان واحصاء ممتلكاتهم؛ بهدف تقدير الجباية المفروضة على كل واحد منهم تقديراً عقلانياً[68]، كما أشفعت ذلك بمحاولة معرفة سكان البادية معرفة عينية دقيقة إلى جانب المعرفة الإحصائية: قال

---

(66) مصطلح استعمله فوكو، في سؤاله عن الطريقة المزدوجة التي تمارس بها السلطة عنفها على الجسد والروح معاً. انظر الموصدق، نفسه، ص39.

(67) انظر، على وجه الخصوص: محمد مريامي: "جماعات مهاجري جربة وعلاقاتهم بمجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصر الحديث". ضمن كتاب: دراسات في تاريخ جربة، تونس، جمعية أصدقاء البشير التلملي/ اللجنة الثقافية بحمدون: 1996. ص82-102. وكذلك:

Ali Zouari ; Les Relations commerciales entre Sfax et le Levant aux XVIIIe et XIXe siècles. Sfax Institut National d'Archéologie et d'Art. 1990

الذي يعدد ما لا يقل عن 95 عائلة من صفاقس، تمارس التجارة الدولية، في ما بين سنوات 1761-1880. وعلى رأسهم الشيخ علي النوري، الذي تعرضنا له أعلاه.

(68) Sadok BOUBAKER ; "Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVIIe siècle au début du XIXe siècle" in Revue d'histoire moderne et contemporaine. 2003 - 50/no4. p 29

ابن أبي الضياف، متحدثاً عن الباي الخامس حمودة باشا: "وكان له في غالب العروش أعيان من مشايخهم وأبناء زواياهم، يعرف أشخاصهم وأسماءهم وأحسابهم .... يسترشدهم في مصالح قبيلتهم: حتى يرى القائد أنهم شبه العيون عليه"(69).

نحن، إذن، أمام مجهود جبار: لوضع نظام عام يمكن السلطة السياسية من المراقبة الدقيقة والفورية لكل ما يجري في الإيالة؛ وما الاهتمام الكبير الذي أحيط به العلماء والرغبة في دفعهم إلى الانخراط في المؤسسة الدينية الرسمية، إلا سعياً لإشراك هذه الأخيرة في إنتاج تقنيات رمزية ثقافية وسياسية، لترويض أفراد المجتمع المتمردين. وهو ما يسميه ميشيل فوكو "اقتصاديات ومناهج تدبير المكان"، التي تجعل الأفراد طيعين وصالحين.

كانت تلك سياسات السلطة ومشاريعها، فكيف كانت استجابة المؤسسة الدينية لتلك الرغبات/المشاريع؟ وهل كانت على وعي بما كانت ترمي إليه المؤسسة السياسية من وراء تعويمها داخل مشروعها؟

---

(69) يقدم لنا السجل رقم 620، في الأرشيف الوطني للحكومة التونسية، معلومات دقيقة عن أفراد خمس عشرة قبيلة، وممتلكاتهم المختلفة ونشاطاتهم، انظر:

Mohamed-Hédi Chérif; Document relatif à des tribus tunisiennes des débuts du XVIIIe siècle. in

Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. Année 1982. Volume 33. 87-Numéro 33. pp. 67

وقد كان للدايات تجربة عارضة لم تستمر طويلاً مع رمضان باي (ت 1613)، يقول عنها الوزير السراج "وجعل قوانين الرعايا بأسلوب لطيف وقيدها في دفتر عظيم، يسمى عند أرباب الدولة بالميزان، يُرْجَعُ إليه في المهمات". ج2، ص347: ويقول عنه ابن أبي الضياف: "وحسن أمره بترتيب قوانين في الرعايا. ... وقيدها في دفتر يسمى عند رجال الدولة بالميزان، وكان جلد سفره أحمر، وتسميه العربان لذلك بالزمام الأحمر، يلوذون بما فيه إن توقعوا حيفاً من الخاصة". "الإتحاف". ج2، ص29.

العلماء: من القيادة إلى الهامش

قال الباي حسين للعالم محمد زيتونة، بعد مضي عشرين سنة على حكمه، وكان يستشيره في أمر مهم: "لا تخشَ؛ فإن أفريقيا كسجادة طويتها، وجلست عليها"[70].

سننطلق من هذا الوصف، الذي يطلقه رأس المؤسسة السياسية، ويسر به إلى أحد رموز المؤسسة الدينية الكبار؛ لنطرح جملة من التساؤلات حول مدى تعبيره عن الواقع الحقيقي، أو عن الواقع الافتراضي للإيالة بشكل عام، ولهذه المؤسسة بشكل خاص؟ هل المعني هنا عموم إفريقيا، أم خصوص نخبتها، المتمثلة في أهل القلم وأهل السيف؟ وبما أن الكلام موجه هنا إلى الشيخ محمد زيتونة، الذي حذره من الفتنة إذا ما بادر باستبدال ابن أخيه بابنه في الولاية، ألا يمكن أن يكون الجواب ترميزياً، أي أن يكون رسالة غير مباشرة موجهة إلى المؤسسة الدينية بواقع الأدوار المطلوبة منها؟

ومثلما رأينا سابقاً؛ فقد تضاعف عدد المثقفين، الذين انخرطوا في المؤسسة الدينية، وكبرت قاعدتهم، وتطورت امتيازاتهم، وبالتالي تقلص عدد الباقين خارج المراقبة.

(70) "الإتحاف"، ج2، ص83. بدأ هذا المجهود بالظهور منذ مؤسس الدولة الحسينية، الذي تمكن سنة 1715، من القضاء على أحد المطالبين بالحكم ابن فطيمة، في مهامه الصحراء قرب غدامس، وكان قد أذكى عليه العيون "بلا محلة ولا فتنة". نفسه، ج 2، ص99. حيفاً من الخاصة"، "الإتحاف"، ج2، ص29.

ومع مرور الأيام أصبح تركيز العلماء في الأغلب منصباً على الحفاظ على مراكزهم، أو بالأحرى امتيازاتهم، وظهرت صراعات في جسم المؤسسة الدينية أفقدتها تدريجياً "حرية القول"، كما فقدت "حرية الحركة" في السابق.

كانت المؤسسة السياسية طيلة الثلث الأول من القرن الثامن عشر تحاول أن تقتطع –تدريجياً– من حيز الحرية والاستقلالية الذي كان يتمتع به العلماء. وكان هؤلاء يغضون الطرف عما فقدوه؛ بسبب ما يحصلون عليه من مقابل مادي واعتباري.

وكان أول امتحان جدي لعملية التطويع تلك، تعامل المؤسسة الدينية مع ظاهرة علي باشا الثائر على عمه مؤسس الدولة الحسينية؛ لاعتماده العنف المطلق في الحصول على السلطة واكتساب الشرعية[71].

وقد لخص القاضي حمودة الريكلي الأندلسي، وكان يسامر علي باشا بحضور أهل المجلس الشرعي، واقع المؤسسة الدينية التي ينتمي إليها بشكل دقيق: عندما أجاب عن قول الباي: "انظروا إلى من تقدمَنا ويعني الحجاج بن يوسف مع حالتنا من تعظيمكم وقضاء حوائجكم". قائلا: "وما يمنعك أن تفعل معنا ذلك..؟! والعلماء المتقدمون كانوا يغيرون المنكر على الملوك، ولهم صاغية من آذان العامة، وأما نحن فلم نفعل شيئاً من ذلك،

(71) "الإتحاف" ج 2، ص105.

وهل غيرنا عليك شيئاً مما أنت فيه من سفك الدماء وسلب الأموال؟ فلأي شيء تقتلنا ولا عداوة بيننا؟"[72].

نحن إذن أمام تغير فارق في واقع المؤسسة الدينية، تختصره معادلة: "لا عداوة بيننا"، بالرغم من إنكار المبالغة في سفك الدماء، وهو ما أحسن فَهْمَه رأس المؤسسة السياسية، وأحسن توظيفه[73]. بل إن ذلك التغير وصل غايته ب"المحنة" التي تعرض لها شيخ المالكية إسماعيل التميمي، سنة 1820، الذي اتُهِمَ لدى الباي محمود باشا الباي السابع، 1814-1824، بأنه "يطعن في ما لا يوافق الشرع من تصرف الدولة": فنفاه دون تحقيق، وأعمل في أتباعه وتلاميذه بالنفي والسجن، دون أن يلاقي ذلك حراكاً من الجسم الذي ينتمي إليه[74].

هل يمكن القول: إن المؤسسة الدينية فقدت بشكل نهائي ابتداء من القرن التاسع عشر صبغتها المستقلة، التي كانت وراء تأثيرها الواسع في المجتمع بمختلف مؤسساته؟ وهل أصبح الجسم الذي تشكله فاقداً لأبسط القواعد، أي الحد الأدنى من التضامن بين أعضائه؟

وإلى جانب هذا التراجع الكبير أمام سطوة المؤسسة السياسية، فقد فقدت المؤسسة الدينية كثيراً من هيبتها في إدارة الشأن العام باستثناء

---

(71) يصفه ابن أبي الضياف، بأنه كان "جريئاً على سفك الدماء، .. يأخذ بالظنة، حتى أفرط في ذلك، وخرج عن نطاق العقل. لا أمان في دولته لأحد". "الإتحاف"، ج 2، ص119.

(72) نفسه، ج 2، ص120. التأكيد من عندنا.

(73) كان علي باشا "يتجاوز للعلماء ما لا يتجاوز لغيرهم". نفسه.

(74) "فوجم أهل المجلس الشرعي، ولم يفه واحد منهم ببنت شفة". نفسه، ج 3، ص132. وأيضاً ج 8، ص12.

المجالات المتعلقة مباشرة بالعبادات والاعتقادات، ويتجلى ذلك في تفضيل المتقاضين أكثر فأكثر لأحكام الباي عن أحكام العلماء؛ عندما يرفعون شكاواهم إلى العدالة في قضايا الحياة اليومية[75]، وسنضرب مثالاً واحداً على آثار ذلك التغير في الأدوار التي تلعبها المؤسسة الدينية: التعامل مع ظاهرة الفقر المتزايدة، سواء في المدن، أو في دواخل إفريقيا.

تُجمِع كتب التاريخ على أن الفترة الحسينية الأولى 1705-1815، عرفت ازدهاراً كبيراً شمل جميع المستويات: السياسية، والاقتصادية، والديموغرافية، والثقافية، والاجتماعية، كما تحدثت عن تراكم الثروات، وخاصة تلك المتأتية من التجارة[76]، والقرصنة[77]، صحيح أن الباي وخاصته كانوا على رأس المستفيدين من مراكمة تلك الثروات، ولكن ذلك لم يمنع عدداً كبيراً من أبناء البلاد، ومن مختلف مناطقها[78]، أن

---

(75) Brunschvig ; justice tunisienne. p53

(76) بلغت الأموال، التي صادرها الباي للحاج يونس بن يونس الجربي وهي جزء فقط من ثروته 500 000 1 قرشاً. انظر:
M. H. Chérif; " Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830 " in Annales. 1970. Volume 25. Numéro 3. p. 714 - 745
وكذلك الوزير يوسف صاحب الطابع، الذي كانت ثروته توازي جباية الدولة يومئذ. "الإتحاف". ج 7. ص: 96-97.

(77) أخذت سفن القرصنة التابعة للباي في سبتمبر / أيلول، سنة 1798 مثلاً، عند إغارتها على جزيرة بسردانيا، ما لا يقل من 950 أسيراً دفعة واحدة، وقع افتداؤهم بمبالغ كبيرة بعد ذلك ببضع سنين. انظر:
Chérif; Expansion européenne.. p 718. note 4

(78) انظر، على سبيل المثال إبراهيم السعداوي: "تطور عائلة مخزنية بتونس في العصر الحديث. آل بن عياد بين سنوات: 1740 و1837". رسالة دكتوراه في التاريخ، إشراف م. الهادي الشريف. الجامعة التونسية 1999. 3 أجزاء. وأيضاً: عز الدين قلوز في كتاب Histoire Générale، ص242.
ويذهب قنصل فرنسا Devoize في تونس، في تلك الفترة، إلى أن 600 تاجر تونسي، تتكدس ثروتهم في مصر عند غزوة نابليون لها سنة 1798. انظر:
Eugène Plantet. Correspondance des beys de Tunis et Consuls de France avec la t3. p360 .1899-Paris. Félix Alcan. 3 vol.. 1893 .1830-cour 1577

يستفيدوا من ذلك الوضع، سواء أكانوا من التجار، أم من الوسطاء، أم من المنتمين إلى المؤسسة الدينية.

وبالتوازي مع هذه الثروات، عرف القرن الثامن عشر تزايداً ملحوظاً في جحافل الفقراء والمعوزين، الذين بدأت تعج بهم أطراف المدن وخاصة الحاضرة، وكان العلماء على علاقة تماس مباشر مع هؤلاء، وإذا كانوا دائماً ما يرون في ظاهرة الفقر شأناً إلهياً، سعوا من أجله إلى تحريض الأغنياء على إعانة الفقراء، فإن حجمها وتطورها المتزايد والسريع جعل من الظاهرة شأناً سياسياً واجتماعياً بامتياز؛ حيث فرضت على المؤسسة الدينية أن تدخل على الخط للمساهمة في إدارتها، ولعل خطورتها هي التي جعلت حمودة بن عبدالعزيز يتعرض لها بشكل مفصل ودقيق في كتابه: الباشي، ويجعل ابن أبي الضياف يتحدث عن تنافس رؤوس المؤسسة السياسية في تشييد التكايا (جمع تكية)، والتدخل لمصلحة الأرامل والأيتام والفقراء في الحاضرة ويعدون فيها بالآلاف وغيرها[79]: ما يعني أن تغيرات كبيرة دخلت على البناء الاجتماعي للمدينة، وجعل من هذه المظاهر الجديدة قضايا سياسية وأمنية بامتياز، سعت الدولة إلى اعتبارها من شأنها وحدها.

---

(79) بنى الباي علي بن حسين الباي الثالث، تكيتين للضعفاء العجزة، واحدة للرجال والأخرى للنساء، وكان يقوت كل يوم أربعة آلاف نفس ما بين أرامل وأيتام وعجزة. "الإتحاف"، ج 2، ص174. وقدر الوزير يوسف صاحب الطابع، أن يبني قبل وفاته تكية للفقراء قرب جامعه الذي بناه بالحلفاوين. نفسه، ج 7، ص92. وانظر بشكل خاص:

Larguèche A.; Les ombres de la ville Pauvres marginaux et minoritaires à Tunis XVIII et XIX ème siècle. Tunis Centre de publication universitaire 2ème éd. / 115-2002. p33 et 105. et le chapitre "la zawia refuge des pauvres". pp 107

وبالتالي، عجزت المؤسسة الدينية على مواجهة هذه المظاهر، واختارت الانحياز إلى موقف المؤسسة السياسية منها، أي الوقوف إلى جانب هذه الأخيرة، في استعمال كل أنواع القهر: لتحصيل الضرائب، والوقوف ضد كل ثورات الجياع، التي تعددت في القرن التاسع عشر(80)، كثورة غومة المحمودي في الجنوب 1857-1858، أو ثورة علي بن غذاهم سنة 1864(81).

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: هل يمكن الاكتفاء بتفسير إلحاق المؤسسة الدينية بركاب المؤسسة السياسية في وقت قصير نسبياً لا يتجاوز الخمسين سنة، فقط بتوريط العلماء في شبكة من الامتيازات المادية والجاه الاعتباري: ما جعلهم عاجزين تماماً عن القيام بأدوار قيادة الأمة كانوا يتصدون لها في السابق؟

يتوقف محمد الهادي الشريف، عند "التحالف بين السلطة ورجال الدين وحدوده" زمن حسين بن علي التركي، عند التساؤل عن مدى التقارب بين المؤسسة السياسة والمؤسسة الدينية، وعند ملاحظة "نجاح التحالف" بينهما(82)، في حين يؤكد في عديد المواقع سَعْيَ الأولى إلى السيطرة على الثانية، وتمكنها من ذلك في عديد السياقات، ولكن السؤال يبقى مفتوحاً

(80) M. H. Chérif; " Les mouvements paysans dans la Tunisie du XIXe siècle. In Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée. Année 1980. Volume 30. Numéro 1. p. 21 - 55

(81) op. cit. pp 28 et suite

(82) انظر: محمد الهادي الشريف: "Hommes de religion..." ص594.

برمته، ولا يكفي تقديم بعض الإجابات الجزئية، كإرجاع ذلك إلى ضعف الطرق الصوفية في تونس مقارنة بالمغرب أو حتى بالجزائر، أو إلى تجانس المجتمع وانفتاحه على تأثير النخب المرتبطة بالسلطة فيه... الخ.

ولعل الانطلاق من البحث عن تطور متوازٍ لطموحات نخب دوائر السلطة السياسية والإدارية والعسكرية: والمؤسسة الدينية... والعامة في تونس، في القرن الثامن عشر، يكون أكثر فائدة، ويفتح الباب أمام أسئلة من نوع جديد، تعتمد مفاتيح الاقتصاد السياسي للطاعة، أو الإخضاع المؤطر، أي أن ننظر إلى الاستجابة السريعة، والجماعية للمؤسسة الدينية: للانخراط في مشروع السلطة الحسينية، من خلال مقاربتين منهجيتين:

الأولى: تتمحور حول البحث في تاريخ الخوف، أو تاريخ انعدام الأمان في المجتمع التونسي، الذي جَربَ كثيراً من أنواع صياغة الحياة الجماعية، وبالتالي استعداد مختلف شرائحه للتضحية ببعض المصالح الخاصة، في سبيل الحصول على الاستقرار والأمان.

الثانية: محاولة تفسير القبول العام، الذي لقيته سياسة البايات الأُوَل، بنشوء نوع من علاقات التبعية المتبادلة بين الساسة وعناصر المجتمع، بما فيهم العلماء، واندماج العلاقات السلطوية بالميكانيزمات الاقتصادية والاجتماعية الأكثر بساطة ومساساً بالمحكومين؛ عندها لن يكون تجاوب المؤسسة الدينية مرده جبروت الحاكم، أو الشعور العام بالخوف، بل قيام مصالح عامة مشتركة، تطال الحاكم والمحكومين، وتستفيد منها الحاضرة، كما أبعد المناطق الداخلية للبلاد.

وهذا التطابق في التطلعات، هو الذي أثاره بعض الباحثين عند حديثهم عن بداية ظهور الوعي الوطني في تونس، خلال الفترة الحسينية الأولى، من دون أن يذهبوا بعيداً في تلك الاستنتاجات[83] .

نحو آفاق جديدة للبحث

إن اختيارنا القرن الثامن عشر: للبحث في التطور الذي شهدته المؤسسة الدينية في تونس، مرده إلى اعتقادنا بأن تلك المرحلة عرفت تشكلاً فارقاً ومتوازياً لصورة الدولة والمجتمع الذي نعيش اليوم، وأن القرنين التاليين لم يكونا إلا تأكيداً وبلورة للتحولات العميقة، التي طالت مفاهيم الجماعة والنخبة والسلطة في تلك الحقبة، وبالتالي يمكن القول: إن الاختيارات الجماعية الدفينة للتونسيين في تلك الفترة وعلى رأسهم أهل القلم، هي التي حكمت التطور السياسي والاجتماعي والثقافي اللاحق.

أصبحت المؤسسة الدينية، منذ ذلك الحين، صورة من صور التشكل السياسي، غير منفصلة عنه، لم يعد في الإمكان الحديث عن

(83) انظر: عز الدين قلوز. في كتاب: "Histoire Générale". ج 3. ص180. وأحمد عبد السلام: "الوطنية في التواريخ التونسية بين القرن السابع عشر والثامن عشر". كراسات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية. سلسلة علم الاجتماع. عدد 4. 1979. ص269-290.
analyse : 1872-A. Demeerseman ; " Formulations de l'idée de Patrie en Tunisie 1837 71-des données linguistiques " In IBLA ; T 19 / 1966 ; pp 35
ويورد أحمد ابن أبي الضياف. قيام العامة تلقائياً بنصرة العائلة الحسينية المالكة: عندما فشلت هذه الأخيرة في الدفاع عن نفسها. كانت الأولى في الحاضرة تونس حيال ثورة الجند التركي ضد حمودة باشا سنة 1811. والثانية عندما صدت العربان جنود الجزائر عند غزوهم تونس وهروب جيش الباي من أمامهم سنة 1812. "الإتحاف". ج 3. ص: 53-56. و37-51.

استتباع واحدة لأخرى بالمعنى الحرفي المباشر، كما لم يعد عسيراً، والحال تلك، فَهْم مواقف المؤسسة الدينية اللاحقة، من عدد من القضايا التي عاشها المجتمع، في سبيل تكريس هويته، وتعديل جملة مطالبه كعهد الأمان وإعلان الدستور 1861؛ أو ثورة علي بن غذاهم 1864؛ أو حركة الإصلاح؛ أو دخول الاستعمار الفرنسي إلى تونس؛ أو ما قام به بورقيبة من خطوات في سبيل استكمال بناء الدولة الوطنية الحديثة.

ولعلنا نستطيع الحديث عن نجاح المؤسسة الدينية، في الفترة الأولى من الدولة الحسينية 1705-1815، في استكمال تطوير بنياتها الداخلية: الذهنية؛ السياسية؛ الإدارية؛ المصلحية، والمساهمة في دفع المجتمع ككل إلى الاستعداد لولوج عتبات الحداثة الأوروبية.

المؤسسة الدينية والأصولية الجزائرية

د. بومدين بوزيد(*)

تسعى هذه الدراسة إلى تتبع وفهم طبيعة المؤسسة الدينية الرسمية في الجزائر، وتتابع صراعها مع الحركة الإسلامية التي برزت مع بداية الثمانينات في القرن العشرين، وكيف صار "منبر المسجد" ساحةً حاولت الجماعات الدينية تخليصها من علماء دين، اعتبرتهم رسميين ومغيرين لمعنى النص الديني، لصالح إيديولوجية السلطة، واشتد الصراع أكثر خلال التسعينات، حين كُفِّر أئمة المساجد، وطال القتل أرواحهم.

(*) باحث جزائري، وأستاذ جامعي بوهران، الجزائر.

من أجل مواجهة التأويل السلفي الجهادي، سعت السلطة في الجزائر إلى تشجيع المؤسسة الدينية الصوفية الطرقية، والتركيز على مسائل التسامح والحوار وخطر التكفير، ووجوب طاعة أولي الأمر. كما استقلت هيئة المجلس الإسلامي الأعلى، منتصف التسعينات، عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، وصارت تابعة مباشرة لرئاسة الجمهورية، واهتمت الدولة بتكوين الأئمة وتوسيع تخصص الدراسات الإسلامية والفقهية في الجامعات الجزائرية، كما اهتمت بالأئمة الذين يعينون في فرنسا على اعتبار أن المعارضة الإسلامية أكثر نشاطاً في المهجر. وتسعى أيضا إلى الإعلان عن هيئة رسمية ثالثة هي هيئة الإفتاء، لمحاربة فوضى الفتاوى الفضائية، التي يتابعها الجزائريون عبر القنوات المشرقية، كما تم إطلاق بث تجريبي لقناة القرآن الكريم الجزائرية، والغرض الوقوف في وجه السلفية الجهادية، وسعي بعض الحركات للخروج عن المالكية الأشعرية، التي ظلت لقرون من الزمن هي الفضاء الديني الثقافي لبلدان المغرب العربي.

ومن خلال التطورات التي شهدها المجال الديني، على مستوى المؤسسة، سواء أكانت رسميةً أم حرةً، ندرك أن العنصر الديني "قيمة كان أو مؤسسة"، هو وظيفي في سياق العملية الاجتماعية، وفي سياق الفعل السياسي أو البعد الثقافي[1]، من هنا يصبح مفهوم "المؤسسة" ملازماً لأداء دور تقوم به مجموعة من الأفراد تحت دوافع قيم مشتركة سواء

---

(1) عبد الباقي الهرماسي، علم الاجتماع الديني، المجال-المكاسب-التساؤلات، ضمن كتاب جماعي: الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 يونيو/ حزيران 1990، ص21.

تقليدية، أو تم التفاهم حولها، أو كانت جملة من التشريعات والقوانين الملزمة، تتجسد عير "هيئة" نطلق عليها اسم "المؤسسة"، التي تتميز من خلالها العلاقة بين مكونات الهوية "الخصوصيات العرقية واللغوية والثقافية والدينية" بالثبات أحياناً والتأويل الواحد، ففي الجزائر مثلاً تأسست السلطة على هوية منسجمة، أو أريد لها هذا الانسجام وأعطت مضموناً وشرعيةً للثورة التحريرية.

وبعد الاستقلال (1962)، استحوذت السلطة على تلك الهوية المشتركة، وأعطت لنفسها الحق في التفسير والتأويل لمعناها، وقننت ذلك من خلال نصوص الميثاق الوطني، إلى جانب الدستور المحدد لسياسة الدولة، وقد ارتبط الميثاق الوطني بالمرحلة الاشتراكية، وألغي مع التعددية سنة 1989، ولكن بقيت نصوصه التاريخية والدينية تصورات تتحكم في نخب السلطة والمؤسسات الدينية الرسمية، وكل خروج عن تأويل السلطة للإسلام، أو الأمازيغية، أو تأويل للثورة، أو الحركة الوطنية، هو خروج عن "الوطنية".

هذا الاستحواذ التعسفي للسلطة، على ما هو مشترك بين الناس، من قيم ثقافية ولغوية، وتعميم وترسيم تأويلها الخاص، قرأت به التاريخ الجزائري، لتنظر إليه على أنه أفقٌ واحدٌ وتيارٌ واحدٌ. تبنى هذه الهيمنة التاريخية والرمزية على هذه الهوية الواحدة المطلقة الأفقية، وتحاول أن تجد معادلها سياسياً عبر تقديم تحالف سياسي يعتقد أنه يمثل الثلاثية، كما هو حاصل اليوم، أو في زمن الحزب الواحد، حين كان المجلس الشعبي

الوطني يخضع لهذا التنوع العرقي والثقافي واللغوي، من حيث الحفاظ على التوازن في التمثيل داخل المجلس، تلك الثلاثية شكلت تاريخياً عقيدة السلطة الثلاثية: "الإسلام، والعربية، والوطنية"، وهي المعادلة التي نافح عنها الشيخ عبدالحميد بن باديس (ت 1940)، من خلال مقالاته الصحافية، وجمعيته، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، والتي تعتبر أقوى وأكثر حضوراً في تاريخ الجزائر المعاصر.

نشأت الهوية المؤولة من السلطة، في تربة العنف والاستحواذ على القيم المشتركة، أي "هوية قائمة على عنف التأويل والقراءة الواحدة"، وبالتالي كان النقيض الذي قد يبدو نقيضاً، ولكن في جوهره لا يختلف من حيث الآليات التي يفكر بها، ومن حيث النتيجة عن الأولى التي هي إيديولوجية السلطة، هو هوياتٌ عموديةٌ -إن صح التعبير- في مقابل الهوية الأفقية الأولى، فالإسلام الاحتجاجي السياسي، حاول هو أيضاً أن يستعين في المواجهة بالرجوع إلى الخاصية الأساسية للثورة، وهي أنها "جهاد"، وقد نص بيانها ودستور هذه السلطة على أن الإسلام هو دين الدولة وملهم الثورة، وهنا كنا أمام حيرة من مادة دستورية تدين الدولة: أي تعطي الخاصية الدينية للدولة، ويؤدي هذا إلى الخلاف حول مضمون الإسلام الذي يدرج عند هذه الجماعات، إلى حد التكفير وحمل السلاح، وأصبحت الرابطة الدينية برؤية معينة هي الرابط الحقيقي دون باقي عناصر الهوية الأخرى الملحقة، كما أن التعدد العرقي واللغوي والثقافي كله ينصهر ضمن هذه الرؤية، وبدا التشكيك في المجتمع تجاه عادات وسلوك واحتفالات ومهرجانات تقليدية: إما على أنها بدعةٌ أو أنها ترتبط بهذا العرق دون الآخر.

كما حاول التيار الأمازيغي أيضاً أن يعطي رؤية للتاريخ ضمن أفق جغرافي لمنطقة معينة، ويعممه على الكل، ويستحوذ على كل رمز ثقافي مشترك قديم، ويعتبره ملكه الخاص، أو ملكاً لتجمعات لغوية محددة، وهو بذلك لا يختلف عن "التأويل الهيمني الاستحواذي"، سواء عند السلطة التي يعارضها، أو عند الإسلاميين، في حين أن هناك من نعتبرهم عرباً هم في الواقع "أمازيغ" من زناتة[2] مثلاً، ذهبت اللغة الأصلية وعادت العربية هي اللغة الطاغية بحكم التنقل والتعايش والاندماج مع القبائل العربية، وبالتالي ليس هناك في مناطق معينة عرق صاف، ونتذكر هنا الذين يتداولون هذه الأيام أنسابهم المكتوبة في شجيرات بعودة نرجسية إلى الشرف الإدريسي النبوي للتفاخر والتمايز، على أن ذلك فيه خلطٌ تاريخي، وقد لا يكون طائلاً من ورائه في التفاضل، فقد كتب التنسي، مؤرخ الدولة الزيانية، وعاصمتها "تلمسان"، شجرة نسبية يؤكد فيها نسب الزيانيين إلى الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم أمازيغ كما هو معروف تاريخياً، فرد عليه الأمير الزياني بقوله: "إن كان ذلك صحيحاً فنرجو أن يشفع لنا يوم القيامة، أما الدنيا فقد ملكناها بسيوفنا"[3].

نعم هذه طبيعة السلطة في المغرب العربي: إما أنها تلجأ إلى القيم العرقية أو اللغوية كشرعية تاريخية ثقافية، أو إلى قوة السيف، أو تجمع بينهما، كما تابع ذلك مؤرخ المغرب العربي ابن خلدون في

(2) زناتة من كبرى القبائل البربرية وتفرعت عنها مجموعة بطون منها مغراوة وايفري وزيان وبني مرين وتفصيل ذلك عند ابن خلدون في تاريخه.

(3) الدولة الزيانية كانت عاصمتها تلمسان وهي من بين ثلاث دويلات أعقبت سقوط دولة الموحدين بني مرين في مراكش والحفصيين في تونس.

مقدمته، وبالتالي يكون تقوية الهيئات الدينية واللغوية الرسمية جزءاً من استراتيجية المواجهة، أو الاحتواء، أو الحفاظ على التماسك الجماعي، فقد أنشئت السلطة في الجزائر وطورت هيئات دينية وثقافية، فلدينا اليوم المجلس الأعلى للغة العربية، تابع لرئاسة الجمهورية، والمجمع اللغوي، ومحافظة اللغة الأمازيغية، والمجلس الأعلى الإسلامي، ووزارة الشؤون الدينية، وسينشأ في الأشهر المقبلة دار الإفتاء، لتوحيد الفتوى ومركزتها ومواجهة الفتاوى الفضائية، وتصدر بعض السلفيين للفتوى في المساجد، كما تسعى الوزارة لإصدار قوانينَ جديدة، تتعلق بالمساجد، والمدارس القرآنية، وتنظيم الترشح للإمامة[4].

إمامة السلطة في محارب المساجد

ظهر المسجد كمنبر للتنازع بين السلطة الحاكمة والجماعات الإسلامية السياسية والمسلحة منذ إقرار التعددية، إذ كان ساحةً للحملات الانتخابية التي قامت بها "الجبهة الإسلامية للإنقاذ" في استحقاقات البلدية والتشريعيات، وهنا كانت المواجهة القوية مع المؤسسة الدينية الرسمية، إذ فرضت المجموعات على بعض أئمة المساجد التقاعد المبكر، وحصرتهم في أداء الصلوات الخمس، بينما حصرت خطب الجمعة والدروس في شباب الحركات الإسلامية بكل أطيافها، بل تحولت المناسبات الدينية الاجتماعية التي كان يتصدرها أئمة الأحياء والقرى إلى مناسبات

(4) من المنتظر أن تكون هذه القوانين بعد الانتخابات الرئاسية في 2009/4/9، كما وعد الرئيس المترشح عبدالعزيز بوتفليقة في حملته الانتخابية إقرار مجلس أعلى للأمازيغية تابع لرئاسة الجمهورية.

سياسية يمرر فيها الشباب الأصولي ما يسعون إليه، وكانت الجمل الطاغية في هذه الخطب الدعوة إلى الدولة الإسلامية، أو الخلافة الإسلامية، وإلحاق أوصاف الطاغوت بالنظام الحاكم، والتهجم على العلمانيين واليساريين. كما كان يستأثر الحديث عن المجاهدين الأفغان الحيز الأكبر واعتباره مثالاً لإقامة الدولة الإسلامية، وقد تعرض بعض الأئمة في سنوات الإرهاب إلى التصفية الجسدية، وهذا التحدي للدولة ومؤسساته له ما يفسره تاريخياً.

وهناك مظهرٌ آخر للصراع، لا نلتفت إليه مع المؤسسة الدينية التي تعتمد القيم الثقافية المشتركة المرتبطة بأرض ووطن، فيمكن تفسير اتساع اتساع رقعة الأصوليين بكونها تتوافق تحديداً مع ظواهر العولمة المعاصرة، أي تفكيك المجتمعات التقليدية، وإعادة تأسيس مجتمعات خيالية، انطلاقاً من الفرد، وتعتبر صراحة عامل نزع للثقافة الأصلية للفرد، بما أنها تجهد في تطهير إيمان المؤمن، وجعل ممارسته الدينية موافقة لمجموعة مغلقة من الشعائر والموجبات والممنوعات، مع انفصال فكرة الثقافة، أي الثقافة الأصل، التي يعتبرونها انحرافاً عن إسلام أصلي يجب بناؤه أيضاً، وبالتالي يهاجمون دائماً أشكال الإسلام المحلية والأعراف والأنظمة الرمزية التي تكون المجتمع.

من هنا يرى بعض الباحثين أن الأصولية الجديدة مشاركة في العولمة، لأن الهويات التي تطرحها تتجاهل المناطق الجغرافية والثقافات، وتقوم على الخيار الفردي، وترتكز على مجموعة معالم ضيقة في محتواها،

لكنها قويةً في القيم التفاضلية، وهذه الرغبة في الإلغاء تنجح أكثر حين تكون الثقافات التقليدية قد ضعفت بسبب الهجرة أو العولمة، أو لم تنخرط في ثقافة جديدة مهيمنة[5].

ونحتاج هنا للمقارنة مع تقليدية المؤسسة الدينية، وارتباطها بالتركة التاريخية الثقيلة، إذ أن الدولة الوطنية المستقلة تتميز في البلدان العربية بالدمج بين الحزب الحاكم والسلطة، مما أسهم في جعل المؤسسة الدينية جزءاً من السلطة، والتعبير الأدبي والرمزي لها، وشكل المسجد معلماً مكانياً ورمزياً وتاريخياً للصراع، فلم يعد مكاناً للصلاة والتعبد فقط، بل فضاءً روحياً. سعت السلطة في البلدان العربية باستمرار إلى تنظيمه وجعله في منأى عن استغلال الجماعات الإسلامية لمنابره، أو تقديم خدمات إيديولوجية لأنظمة تفتقد التواصل المباشر مع شعوبها، وتحتاج إلى تمرير رسائلها عبر خطبة الجمعة، إذ عرفت الجزائر في السبعينات مثلاً توحيد خطبة الجمعة عبر الوطن، وترسل من قبل وزارة الشؤون الدينية، ويتعرض الإمام المخالف لهذه الخطبة إلى العقوبة.

وبالموازاة مع ذلك انتشرت المساجد الحرة، التي كانت معقلاً للإسلاميين، فقد أنشأ مالك بن نبي مسجداً بالجامعة المركزية حين تولى مسؤوليتها في 1973، وقبلها كان يلقي دروسَه في بيته. وقد انتشرت

---

(5) من أكثر الدارسين لهذه الظاهرة، أي تعولم الإسلام عند الأصوليين الجدد، أوليفيي روا، الذي بدأ دراساته عن الحركات الإسلامية منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي. لمعرفة رأيه في هذه المسألة يمكن العودة إلى كتابه:
Olivier Roy. L'Islam mondialisé. Editions du Seuil. Paris. 2002 P 123

مع نهاية السبعينات وبداية الثمانينات هذه المساجد الحرة في الأحياء الجامعية والشعبية، ومعروفٌ عن رموز الحركة الإسلامية تأطيرهم لهذه المساجد، حيث تحولت صلاة الجمعة إلى تجمع جماهيري حماسي للمعارضة، بل كانت مساجد الأحياء الجامعية ساحات للتدريب على أنواع الرياضات كالكاراتيه خارج أوقات الصلاة[6].

بقيت علاقة الدين كمؤسسات بالسلطة وبالنظام الحاكم، ضمن المراقبة، كخوف من المعارضة التي تحاول دائماً استغلال هذا الفضاء، وتزايد هذا الخوف أكثر بعد انتصار الإسلاميين في الانتخابات التشريعية في الجزائر سنة 1991، ومع تصاعد عنف الجماعات الذي انطلق في بعض البلدان العربية والإسلامية من المساجد، مثل الذي حدث عام 1982 بالحرم المكي، وما يحدث في العراق كمجابهة للسلطة والقوات الأمريكية، كما شكلت الخطب النارية لبعض الدعاة والإسلاميين ضد النظام الحاكم ظاهرةً مقلقةً، مثل ما كان عليها الحال في مصر أيام عبدالحميد كشك، وعلي بلحاج في مسجد القبة بالجزائر العاصمة، وفي غزة في السنوات الأخيرة تحولت خطبة الجمعة التي يقوم بها رئيس الحكومة المقالة إسماعيل هنية إلى منبر ضد حركة (فتح)، والهاب المقاومين للتصدي لإسرائيل.

في تاريخ هذه العلاقة، لم يتحول الدين-المؤسسة إلى جزء من التنمية الإنسانية، وتقديم صورة جديدة للإسلام، في تناسق مع سلطة

(6) م بومدين بوزيد، الهوية والحركات الإسلامية، ضمن كتاب: "جبهة الإنقاذ الجزائرية"، الكتاب السادس، 2007. مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي.

تستطيع الانتقالَ إلى الديموقراطية، وتكوين مجتمعات مدنية، وهو عكس تاريخ العلاقة بين الدين والسلطة في أوروبا. فمن خلال تحليلات ماكس فيبر[7] نصل إلى أن الكالفينية، التفسير الجديد للدين، كانت وراء نشوء المؤسسات الرأسمالية، أي أن روح التجديد البروتستانتي لعب دوراً في ظهور القيم الرأسمالية، وبالتالي ساعدت الحركة الإصلاحية الدينية في تأسيس قاعدة ثقافية وقيمية للنظام الجديد.

وهكذا نلحظ أن الدين -في مراحلَ تاريخية- كان وراء نشوء السلطة، أو جزءاً منها، فالإسلام شكل ثقافةً وسياسةً لنمط حكم الخلافة تاريخياً، كما أطر المؤسسات القضائية والتشريعية والاقتصادية من جباية وضرائب وتعاملات مالية، غير أننا نلحظ منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد ظهور دولة محمد علي في مصر ظهور مؤسسات دينية تابعة لنظام الدولة، وهو ما يعيق من جهة تحول "الدين كمؤسسة مستقلة" تستطيع التجديد المستمر، وفي الوقت نفسه تكون هذه المؤسسة خطاً دفاعياً استراتيجياً لمجابهة الحركات الإسلامية الجهادية، أو أشكال التدين المتخلفة.

في مصر أنشئت ثلاث مؤسسات: الأزهر الشريف ودار الإفتاء، وهي الجزء من نظام المحاكم الشرعية، والمفتي تابعٌ وظيفياً اليوم لوزارة العدل، ولكنه من الناحية الأدبية الرمز الثاني للإسلام في مصر، ثم وزارة

---

(7) بودون وف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تأليف- سليم حداد، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر ط1 1986.

الأوقاف، وفي الأصل هي نظارة للوقف، ثم بعد ذلك تطورت القوانين لتتعلق بتنظيم المسجد والأئمة والدعوة والوعظ. أما الجزائر فحاولت الاستفادة من تجربة مصر في تسييرها للمؤسسة الدينية، غير أنه دائماً كانت تتذكر الفارق بينها وبين مصر في كون الأزهر كمؤسسة علمية تاريخية لها دورٌ تفتقده بلدان عربية وإسلامية أخرى، وهو ما حاولته الجزائر من خلال إنشائها جامعة الأمير عبدالقادر في قسنطينة.

مالكية أشعرية في مواجهة سلفية جهادية

مع تزايد نشاط الحركات الإسلامية في العالم العربي، والصراع حول "منبر المسجد"، اهتمت السلطة أكثر بالمسجد، وبمزيد من وضع القوانين والآليات، التي تجعل منه مؤسسةً رسميةً. كما زادت المراقبة على الدروس وخطب الجمعة. ففي مصر مثلاً، وسمت القوانين الخاصة بالمساجد بعد ثورة الضباط الأحرار، بدءاً بالقانون رقم 292 سنة 1959، ثم القانون رقم 157 سنة 1960، وانتهاءً بالقانون رقم 238 سنة 1996. وتوجهت وزارة الأوقاف في مصر بداية الألفية الجديدة باستصدار قانون يقضي بحبس شهر وغرامة مالية تصل إلى ثلاثمائة جنيه على من يلقي درساً من غير إذن مرخص به من الوزارة، وقد سمت الصحافة هذا القانون في مصر بـ"قانون تأميم المسجد"(8)، وهي رقابة امتدت إلى معارض الكتب الدولية. ففي الجزائر مثلاً هناك لجنة مراقبة لدخول

---

(8) محمد سليم العوا، أزمة المؤسسة الدينية، دار الشروق، القاهرة، ط 2 2003، ص 11.

الكتاب الدولي إلى الجزائر. ومطلوب من مستوردي الكتاب توقيع قائمة العناوين من طرف وزارة الشؤون الدينية قبل إدخالها البلد. ففي المعرض الدولي للكتاب 2008 منع أكثر من خمسمائة عنوان.

أما في المغرب الأقصى فالمجلس العلمي الأعلى يترأسه الملك أمير المؤمنين. وأنشأت الدولة الجامعات المتخصصة في الدراسات الدينية والقرآنية لمجابهة الصحوة الإسلامية. كما أسست الدروس الحسنية الرمضانية. وقلدتها الجزائر في ذلك منذ ثلاث سنوات بما أسمتها "الدروس المحمدية" التي تجري في إحدى زوايا الغرب الجزائري[9] المؤيدة للرئيس عبد العزيز بوتفليقة. كما سعت السلطة لضبط المجال الديني من خلال التحكم في المساجد. وفتحها فقط أثناء الصلوات الخمس. فالمسجد ساحة أساسيةً لتصريف السلطة الدينية وتكريس المشروعية والفضاء الحيوي لممارسة الاستقطاب واستعراض الرأسمال الرمزي لكل المنافسين في الحقل الديني.

في العشر سنوات الأخيرة ازداد تدخل المؤسسة الدينية في بعض البلدان العربية. فلم تعد هذه المؤسسة محصورةً في تسيير الشؤون الدينية والمساجد فقط. بل صارت جزءاً من السلطة. ولها التأثير المباشر في قضايا الأحوال الشخصية ومسائل الإعدام والإجهاض والقضايا العلمية والطبية. التي لها علاقة بمسائل القيم الأخلاقية والمجتمعية كمسألة زرع الأعضاء.

(9) ارتباط النخب السياسية والعسكرية صار مظهراً وسبيلاً للتقرب من أجل الحصول على المناصب. كما أعطى هذا الارتباط قوة وقوف مؤسسة الزوايا وجمعياتها إلى جانب عبد العزيز بوتفليقة.

وقد أثارت دعوة بعض الجمعيات وتصريحات ناشطين في حقوق الإنسان إلغاء الإعدام ردود فعل قوية من طرف المؤسسة الدينية[10].

يمكن تقسيم المؤسسة الدينية في الجزائر، حسب المفهوم السوسيولوجي المشار إليه في البَدء إلى مؤسستين بارزتين: المؤسسة الرسمية المتمثلة في وزارة الشؤون الدينية التي أخذت تسميات مختلفة تاريخياً، حيث كانت تسمى وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ثم وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وحذف التعليم الأصلي ثم ألحق لها في 1999/12/26 "الأوقاف". أما المؤسسة الأخرى غير الرسمية ولكنها قد تحضر كرمز ديني له تأثيرٌ، ويطلب وده السياسيون والمقبلون على الانتخابات فهي "الزاوية"، تلك المؤسسة الصوفية الحرة، التي تتخذ أشكالاً عدة، ولها وظائف عديدة؛ فإضافة إلى كونها مؤسسةً اجتماعية خيريةً تسعى إلى تكوين فقهاء وحفظة القرآن الكريم، صارت منذ بروز الحركة الإسلامية جزءاً من استراتيجية السلطة في مجابهة "الإسلام السلفي الوهابي" بل شكل اختيار منصب وزير الشؤون الدينية، بالعودة إلى بعض الشخصيات العلمية والسياسية المنتمية لهذه الزاويا منذ منتصف الثمانينات، في عهد الرئيس الشاذلي بن جديد، الذي كان مرتبطاً بإحدى

(10) أثارت دعوة بعض الحقوقيين والناشطين في مجال حقوق الإنسان بإلغاء حكم الإعدام حفيظة عبد الرحمن شيبان، رئيس جمعية العلماء المسلمين والوزير السابق للشؤون الدينية، واعتبر ذلك تخلياً عن حكم القصاص القرآني، كما تناولت الصحافة أيام الحملة الانتخابية الرئاسية الأخيرة ما قاله وزير الشؤون الدينية والأوقاف بوعبدالله غلام الله من كون الذهاب إلى صناديق الانتخاب والمشاركة في التصويت يعد واجباً دينياً وردد الحديث الديني "من مات ولم تكن في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية". وإشارة المعنى الديني هنا رد على دعاة المقاطعة من الإسلاميين الراديكاليين وبعض الأحزاب اليسارية. وقد كان الخوف من المقاطعة هاجس السلطة التي تخوفت من المقاطعة، واستغلت بذلك فضاء الزوايا الصوفية والمساجد وحتى مراسلة المواطنين عبر الهواتف النقالة للذهاب إلى الانتخاب.

زوايا الغرب الجزائري[11]، وهي التعبير المؤسسي لحركات صوفية موغلة في التاريخ، توصف بالشاذلية[12] في المغرب العربي، وتعرف اليوم انتشاراً كبيراً، وأعيد اليوم إحياء طرق أخرى كالتيجانية والقادرية[13]، سواء بفعل الصحوة الصوفية الجديدة، أم كصمام أمان ودفاع في مواجهة التيارات السلفية الجهادية.

إلى جانب هاتين المؤسستين البارزتين، الأولى رسمية ولها قوانين منظمةٌ لها، والثانية فهي حرةٌ، ومنها ما يخضع للقوانين المنظمة للجمعيات المدنية "الأهلية"، توجد مؤسسةٌ رسميةٌ أخرى وهي المجلس الإسلامي الأعلى، الذي كان تابعاً لوزارة الشؤون الدينية، ثم صار هيئةً مستقلةً تابعةً لرئاسة الجمهورية مباشرة، وهناك قوانين جديدة محضرة اليوم لتأسيس هيئة رسمية هي دار الإفتاء.

هكذا نكون من الناحية الرسمية أمام ثلاث هيئات دينية رسمية: وزارة الشؤون الدينية، والمجلس الإسلامي الأعلى، ودار الإفتاء، التي ستتأسس لاحقاً، أما الجامعات الدينية والكليات، التي تعنى بالتفسير

---

(11) الانفتاح على الطرقيين والزوايا في توظيفهم في مناصب سامية في الوزراء واعتماد الخريجين من هذه المدارس التقليدية ازداد منذ منتصف الثمانينات من القرن الماضي.

(12) تنتسب جل الطرق الصوفية في المغرب العربي إلى أبي الحسن الشاذلي المغربي الذي توفي بتونس، ومن تلامذته في مصر أحمد المرسي، وشيخ أبي الحسن المباشر عبد السلام بن مشيش، وتقوم طريقته على الرحلة الفكرية والتأمل المستمر في وحدانية الله.

(13) التيجانية نسبة لأحمد التيجاني، جزائري دفن في المغرب "ت 1814". أما القادرية فنسبة إلى عبد القادر الكيلاني أو الجيلاني، وقد انتقل بعض أولاده إلى المغرب والأندلس، كما أدخل الطريقة جد الأمير عبد القادر الجزائري المقاوم للفرنسيين مصطفى بن المختار الغريسي في القرن الثامن عشر ميلادي، وكانت القادرية وفروعها من أشد أعداء الفرنسيين.

وأصول الفقه والحضارة الإسلامية: فهي تابعة لوزارة التعليم العالي والبحث العلمي، وتلعب دوراً في تكوين الإطارات العليا التي تلتحق بالمساجد والمعاهد الدينية التكوينية التابعة لوزارة الشؤون الدينية.

1 - وزارة الشؤون الدينية

تتوزع المؤسسة الدينية في الجزائر بين المؤسسة الرسمية والمؤسسة التقليدية المحلية، التي ارتبطت بالقبيلة، والقيم الروحية لسلطة الشيخ، والمؤسسة الجمعوية، التي نشأت في الثلاثينات من القرن الماضي، مع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أنشأها الشيخ عبد الحميد بن باديس للمطالبة بحقوق استقلالية الأحوال الشخصية، ونشر اللغة العربية، والدفاع عن الإسلام والحرية الدينية. ولكن بقي التقاطع والتلاقي في الوقت نفسه بين السلطة والمؤسستين الدينيتين قائمين منذ القرن السادس عشر، أي هناك مرحلة ما قبل الاحتلال الفرنسي 1830، وأثناء الاحتلال الفرنسي، ومرحلة الاستقلال، ونحن هنا سيهمنا المرحلة الثالثة.

بالنسبة لما قبل الاستقلال - حسب تعبير روبير آجرون-[14] حاول الفرنسيون تأسيس إكليروس إسلامي من موظفي الشؤون الإسلامية، ففي سنة 1990 ارتبط 149 إماماً بالمؤسسة الدينية، ومهمتهم الصلاة بالناس وأداء خطبة الجمعة، ورتب منهم 25 في رتبة شرفية، هي "المفتون".

(14) Charles R. Ageron. Les musulmans et la France 1871 - 1919. PUF. Paris 2007. P 276

ويتلقون أجرة أعلى من الأئمة العاديين، ثم يليهم في الترتيب المدرسون، وهم حوالي 21، والحزابون "مقرؤوا القرآن" ثم المؤذنون، أما القيمون على المساجد فبلغ عددهم 253، فالعدد الإجمالي للموظفين في الشؤون الدينية 573 في عام 1900، كما تأسست جمعيات فرانكو إسلامية سنة 1908 يرأسها فرنسيون، وصادرت فرنسا أيام الاحتلال أملاك الحبوس، وكان مصدر نزاع طوال التاريخ الاستعماري، وكانت طبيعة وظيفة المؤسسة الدينية الرسمية في الأصل تسيير المساجد والأوقاف "الأحباس" الخيرية، وتحديد تواريخ العبادات والمناسبات الدينية، كما كانت منذ البدء معنية بمسألة الأوقاف، التي هي من المسائل الشائكة في الجزائر، إذ إن التركة الاحتلالية في مجال الأرض والممتلكات والوقف مازالت تتسم بالنزاع والاختلاف[15].

إن ظاهرة "الوقف" عرفتها الحضارات القديمة من قبل: فقد ارتبطت بالمعابد، وهي حبس العين عن التمليك والتملك، وجعل منفعتها من حصة لجهات معينة، وعلى مر العصور الإسلامية كان الاهتمام بالأوقاف، ففي زمن العثمانيين أقبل السلاطين والحكام على التوقيف وأصدروا قوانين وتنظيمات تخص الأوقاف المحبوسة، لقد شكل الوقف أحد العناصر الأساسية في التكوين الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع العربي-الإسلامي، ونظراً إلى ما يشكله الوقف من استقلالية في الموارد لعب دوراً في التنشئة السياسية، كما يشهد تاريخ الصراع مع الاحتلال

---

(15) مسائل الوقف والممتلكات الوقفية من القضايا الشائكة اليوم في الجزائر، خصوصاً بعد ادعاءات بعض جمعيات الأقدام السوداء في الملكية والمطالبة بالتعويض، ولوزارة الشؤون الدينية قضايا من هذا النوع في المحاكم.

الأجنبي، إذ كانت المساجد والزوايا أوقافاً، وهو ما شكل استقلالية أو شبه استقلال في التدريس، وتكوين الرؤية الوطنية التحررية، كما وفر الوقف مداخل رزق للفقهاء والأئمة مما مكنهم من تكوين هيئات علمية مستقلة لها دورٌ في عملية الوعي والتنشئة الاجتماعية، وشكل لهم استقلالاً عضوياً عن الحكام[16].

من هنا يرى بعض الدارسين، أن العودة إلى الوقف، والاهتمام به، هو جزءٌ من تشجيع المؤسسات المدنية "الأهلية"، وإرساء لتقاليد الاستقلالية، وعدم سيطرة السلطة، غير أن زيادة تدخل الدولة في تنظيم وتقنين شؤون الوقف "الأحباس" الدينية بحجة الخوف من التيارات الدينية المتشددة، هو في الوقت نفسه أيضاً استعمال سياسي لهذا التراث الحضاري المدني التقليدي.

في مرحلة الاستقلال تضمن دستور الجزائر سنة 1963 بعد تعريفه للدولة في مادته الثانية "الإسلام دين الدولة"، وعدل الدستور خمس مرات في 1976، و1989، و1991، 1996، 2008، إلا أن مادته الثانية بقيت كما هي، وكانت أول خطبة رسمية غداة استقلال الجزائر للشيخ البشير الإبراهيمي، رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الذي سيعيش في صراع سياسي مع السلطة الجديدة إلى حين وفاته، وهو المسجد الذي حوله الاحتلال الفرنسي إلى كنيسة، وكانت أول جمعة رمزية تاريخية

---

(16) سليم هاني منصور، الأوقاف والتنشئة السياسية، مجلة المستقبل العربي، عدد، تاريخ، ص80.

من حيث المكان والإمام المختار لصلاتها، وفي سبتمبر/أيلول من السنة نفسها عين المؤرخ وعضو ناشط في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الأستاذ توفيق المدني بموجب مرسوم رقم 62 في 1962/12/27 وزيراً للأوقاف، وأعقبه مرسومٌ يمنع استهلاك الخمر وبيعه.

ويلاحظ أن قرارات التعيينات كانت تصدر في الجريدة الرسمية الخاصة بمناصب مديري الوزارة والإداريين وفي 1964/1/11 أقرت الدولة التعليم الديني كمواز للتعليم العام في الجزائر، وتولت وزارة الشؤون الدينية متابعته بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم العالي، وفي الكرنولوجية (علم التقويم) التاريخية للقوانين المنظمة للمؤسسة الدينية الرسمية، نتابع عملية التنظيم للمسجد، وما تفرضه الصراعية السياسية مع الجماعات الإسلامية، أو دور التيار اليساري الفرانكفوني، الذي تحكم من حين في دواليب السلطة في القضاء على "التعليم الديني"، بحجة توحيد التعليم العام في الجزائر مثلاً:

1 - 1964/11/22 تأسست المدارس القرآنية.

2 - 1966/2/18 تأسيس المجلس الإسلامي الأعلى كهيئة تابعة لوزارة الشؤون الدينية.

3 - 1968 إنشاء شهادة الأهلية في العلوم الإسلامية، وهي تعادل شهادة التعليم المتوسط الإكمالي في التعليم العام.

4 - 1970 عين مولود قاسم نايت بلقاسم وزيراً للأوقاف والتعليم الأصلي والشؤون الدينية.

5 - في 1971/5/13 إنشاء بكالوريا التعليم الأصلي.

6 - في 1972/12/21 عين أحمد آيت بلقاسم مديراً للمركز الثقافي الإسلامي.

7 - 1973/3/17 عين غلام الله بوعبد الله مديراً للمدرسة الوطنية لتكوين الإطارات بمفتاح الجزائر وهو حالياً وزير الشؤون الدينية والأوقاف.

8 - 1979/3/8 عين بوعلام باقي وزيراً للشؤون الدينية.

9 - 1980 إنشاء اللجنة الوطنية للحج.

10 - 1980/6/21 إنشاء هيئة مفتشي الشؤون الدينية.

11 - 1981 شرعت وزارة الشؤون الدينية في تأسيس المعاهد الإسلامية لتكوين الأطر الرسمية لتخريج الأئمة.

12 - 1984 تأسيس جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، ومعهد العلوم الإسلامية بجامعة الجزائر.

13 - 1986 الاهتمام بالمعاهد العليا للدراسات الإسلامية وتنظيمها، ففي أدرار -أقصى الجنوب- تخصص المعهد العالي في الشريعة، وفي الجزائر العاصمة في أصول الدين وفي وهران غرب الجزائر في الحضارة الإسلامية.

14 - 1989 مع إقرار التعددية وظهور القوة الإسلامية تعلن حكومة جديدة يسمى فيها سعيد شيبان وزيراً للشؤون الدينية في الموقع الثالث بعد وزارة الخارجية ووزارة العدل، وهنا الترتيب في تشكيل الحكومة له مغزاه.

15 - منذ بداية التسعيني ات كل اللجان المتعلقة بالأسرة أو الصحة أو العدالة والتربية فيها ممثل عن وزارة الشؤون الدينية.

16 - 1994 صدور قوانين منظمة لنظارة الشؤون الدينية على مستوى الولايات، التي هي اليوم مديريات مثل مديريات الفلاحة والسكن والقطاعات الحيوية "هيئات تنفيذية عليا".

17 - 1996 بداية تعيين شخصيات سياسية دينية كانت محسوبة على الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مناصب وزارية، فأحمد مران أحد مؤسسي الفيس أصبح وزيراً بعد خروجه من الجبهة الإسلامية للإنقاذ وتنديده بالإرهاب، وجاء ترتيب وزير الدينية في الرتبة الخامسة عشرة من مجموع واحد وثلاثين وزيراً في بيان إعلان الحكومة التي ترأسها أحمد أويحي.

18 - 1997، تعيين بوعبدالله غلام الله وزيراً للشؤون الدينية، وهو من الشخصيات المعروفة في المجال الصوفي الطرقي، وهو تحول نحو رجال الزوايا والاهتمام بهم، وسيزداد هذا الاهتمام مع تولي الرئيس عبدالعزيز بوتفليقة سنة 1999.

19 - 1999. إضافة "الأوقاف" إلى وزارة الشؤون الدينية بقرار رقم 93 في 26 من ديسمبر / كانون الأول.

نلاحظ أن العلاقة بين السلطة والمؤسسة الدينية الممثلة رسمياً في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، تتسم في الغالب بمزيد من القوانين المنظمة للمسجد، وإعطاء أهمية أكثر للمدارس القرآنية، وتكوين الخطباء والأئمة، ورفع الأجور لموظفي القطاع الديني، ماعدا ربما نهاية السبعينات، التي قلص فيها دور الوزارة، وأصبحت محصورةً في تسيير المساجد، وإعلان مواقيت الأعياد الدينية وبداية صوم رمضان، ففي هذه الفترة ألغي التعليم

الأصلي الذي كان تحت إشراف وزارة الشؤون الدينية، ومع التسعينات من القرن الماضي أصبح دور وزارة الشؤون الدينية واضحاً وحضورها اليوم هو من خلال مزيد من تدخلها في تنظيم المسجد، وتحديد معايير لخطبة الجمعة، والرفع من مستوى تكوين الأئمة والمرشدين الدينيين، وتصدر الوزارة نشرات علمية أبرزها مجلة دينية ثقافية تسمى منبر المسجد، كما تسعى إلى تنظيم الوقف، ولها عشرات القضايا في المحاكم بخصوص الأملاك الوقفية التي استولت عليها مؤسسات الدولة وأفراد. وهو ما سيشكل بنيةً تحتيةً ماليةً مهمةً للقطاع الديني الرسمي في الجزائر، كما سيشرف هذا القطاع على أكبر مسجدين سيكونان منبرين للعبادة ولمرافق تجارية وسياحية وهما "مسجد ابن باديس بوهران، والمسجد الأكبر بالعاصمة وهما في طوري البناء وتكلفت بإنجازهما شركات دولية كبرى وصمما بشكل هندسي أندلسي.

هكذا جرى التطور عموماً في بعض البلدان العربية، من وزارة للأوقاف، أي في الأصل ناظر على الأوقاف والأعمال الخيرية، وتوسعت قوانينها لمراقبة القبلة، وتحديد المسجد الذي تصح فيه الجمعة والأعياد الدينية، وتنظيم الحج، إلى قوانين أخرى، فالمسجد صار مؤسسةً ينظر إليها كداعمة للدولة والوطنية، ووزير الشؤون الدينية الجزائري الحالي[17] يرى أنه مؤسسةٌ اجتماعيةٌ مثل المؤسسات الاجتماعية الأخرى، كالمدرسة والقضاء والإعلام، ويلخص مهمته كوزير في رد المسجد للمجتمع، واعتباره

(17) مجلة (رسالة المسجد) العدد الثاني، سبتمبر / أيلول 2003.

منبراً يدافع عن الوطن والدولة[18]. من هنا تم إعادة طبع المصحف الشريف بالحفاظ على الشكل والخط المغربي، وتنظيم سنوي لأسبوع القرآن الكريم وتشكيل اللجان الدينية في المساجد.

كما زاد اهتمام الدولة أكثر منذ ظهور الجماعات الإسلامية بالمساجد، من حيث عدد الموظفين ورفع الأجور وزيادة إنشاء المدارس القرآنية. ومؤخراً تم تأسيس قناة القرآن التلفزيونية التي ستعطى لوزارة الشؤون الدينية الحصة الأكبر في تنشيط برامجها العلمية والثقافية. وهذه بعض الإحصاءات، التي تظهر مدى تطور هذا الاهتمام بالمؤسسة الدينية، ولو أن ذلك قد لا يلازمه على المستوى الشعبي، من حيث مازال آلاف الشباب يقبل على الفتاوى الفضائية، وعلى دروس الدعاة الجدد، وذيوع تسجيلاتهم وتحميلها من مواقع الأنترنيت[19]. وقد وصل عدد المدارس القرآنية إلى 2269 مدرسة، أما عدد تلامذتها 155114 تلميذا، وعدد معلميها 2773 معلما.

---

(18) لعبت المساجد وفق هذه الرؤية دوراً في شرح قانون الوئام المدني في نهاية التسعينيات لنزول الجماعات المسلحة من الجبال. كما تناولت خطب الجمعة المصالحة الوطنية التي دعا إليها الرئيس الجزائري عبدالعزيز بوتفليقة. وقد أثارت مؤخراً الصحف كلمة "وزير الشؤون الدينية والأوقاف" في الدعوة إلى ذهاب المواطنين للانتخابات الرئاسية يوم 2009/4/9. واعتبر ذلك وجوباً دينياً من منظور الدفاع عن الدولة والوطن في مواجهة ما يحاك لها خارجياً. واستشهد الحديث النبوي التالي "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية". كما يلاحظ في السنوات الأخيرة تأسيس (صندوق الزكاة) لتنظيمها وجعلها أكثر قدرة على المساهمة الاجتماعية والتنمية. وقد استعملت في الوقوف التضامني مع المنكوبين في الزلازل والفيضانات.

(19) صدرت دراسة في المغرب الأقصى في سبتمبر / أيلول 2007 من مجلة (مقدمات) و(مؤسسة الملك عبدالعزيز للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية) عن (الممارسات الدينية في المغرب) خلاصتها أن دور المؤسسات الدينية التقليدية في تراجع أمام لجوء المواطن إلى الإنترنت والوسائل السمعية البصرية للقنوات العربية المشرقية بالخصوص. والدراسة في الأصل استطلاع من 135 سؤالاً وجه إلى 1250 حول ممارساتهم الدينية: فالأشرطة والإنترنت تشكلان نسبة 80 في المائة في العودة إليها. وهي دراسة غنية بالإحصاءات والاستبيانات. ويمكن أن نقارن روح النتائج بتحفظ على الجزائر بحكم التشابه الثقافي والاجتماعي والسياسي.

وبالنسبة للكتاتيب -وهي في الغالب حرة، ولكنها مسجلة رسمياً لدى وزارة الشؤون الدينية، ويتم تدريجياً اعتمادها- فعددها 1683 كُتّاباً، وعدد تلامذتها 56266 تلميذاً، مقابل 1641 معلماً. كما أحصيت حوالى 257 زاويةً تمارس تحفيظ القرآن الكريم وبعض العلوم الدينية ويرتادها 10150 تلميذاً. أما مراكز تكوين الأئمة فهي 19 مركزاً موزعاً على بعض ولايات الوطن، يتلقون تكويناً لمدة ثلاث سنوات، ويوزعون بعد التكوين على حوالي 10107 مسجداً مصنفاً بين ما يسمى المسجد المحلي والمركزي والوطني.

وفي إطار الحملة الإعلامية ضد الجماعات الإسلامية المسلحة والسياسية، أصدرت وزارة الشؤون الدينية منذ منتصف الثمانينات جريدة (العصر) التي توقفت، وقد كانت أسبوعيةً إعلاميةً، ركزت على البعد المالكي والأشعري العقائدي، كما استلهمت مقالاتها من أفكار التراث الباديسي "الشيخ عبدالحميد بن باديس"، كما كانت تستقدم العلماءَ والدعاةَ الوسطيين في ملتقيات الفكر الإسلامي وهو ما يقوم به اليوم أيضاً المجلس الأعلى الإسلامي بدعوة العلماء المشارقة، في مسعى لتأكيد السلم والمصالحة[20]. أما الدورية التي ما زالت تطبع من طرف وزارة الشؤون

(20) زار الداعية السعودي عائض القرني الجزائر في شهر مارس/أذار 2009 بدعوة من المجلس الإسلامي الأعلى، ووجه دعوة لتوبة المسلحين الإسلاميين، والنزول من الجبل، والاستفادة من العفو. كما التقى ببعض التائبين في ندوة نظمتها جريدة (الشروق) اليومية، = =وهو الدور الذي ما فتئ يلعبه الشيخ يوسف القرضاوي في زياراته للجزائر، واستقباله رسمياً من طرف رئيس الجمهورية. وفي الانتخابات الرئيسية الأخيرة دعا أبو بكر الجزائري-السعودي- الجزائريين للذهاب إلى صندوق الانتخاب للمشاركة، التي دعا إلى مقاطعتها إسلاميو الجبهة الإسلامية للإنقاذ المنحلة وحزب جبهة القوى الاشتراكية وحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية.

الدينية، فهي منبر المسجد، وهي توجيهية للأئمة أكثر منها قوة إعلامية في مواجهة التأويل السلفي أو الشيعي، الذي تواجهه المؤسسة الدينية.

2 - المجلس الإسلامي الأعلى

يرأسه حالياً الشيخ بوعمران، وهو أستاذ فلسفة، ووزير ثقافة سابق، كما رأسه سابقاً المفكر عبدالمجيد مزيان، وقبلهما الفقيه المفتي الشيخ أحمد حماني. ونلاحظ هنا عكس اختيار منصب الوزير للشؤون الدينية، الذي يراعى فيها جانبا الولاء السياسي والولاء الطرقي (الطريقة الصوفية)، بمعنى يفضل أن يكون من الذين ينهجون طريقة في التصوف ترتبط بزاوية من الزوايا، وهذا عكس سنوات الستينات والسبعينات، التي سيطر فيها بعض عناصر جمعية العلماء المسلمين الباديسيين، الذين كانوا ينظرون للطرقية الصوفية كانحراف عن منهج السنة، كما أن الصورة التي تركها بعض الطرقيين في تعاونهم مع المحتل الفرنسي، تركت تأثيرها في إبعاد الطرقيين، ولو أن بعضهم كان موظفاً سامياً في الوزارة، لما عرف من مساهماتهم التاريخية في تحرير الجزائر مثل الأستاذ القاسمي الهاملي.

المجلس الإسلامي هيئة دينية تتكفل بالفتوى واصدار رأيها في قضايا تمس الشريعة والمجتمع، كقانون الأسرة والاستنساخ وحكم الإعدام، كانت تابعة أولاً لوزارة الشؤون الدينية بموجب مرسوم 1966/2/18، وفي تعديل دستور 1989[21] الذي أعقب أحداث أكتوبر/تشرين الأول الشهيرة

(21) حدد إنشاؤه ومهامه في الفصل "الثاني" الخاص بالهيئات الاستشارية المادة 161.

في الجزائر وأقر التعددية الحزبية، أصبح هذا المجلس ضمن الهيئات الاستشارية التابعة مباشرة لرئاسة الجمهورية، مثل المجلس الأعلى للغة العربية، ومجالس أخرى بعضها حل مع مجيء عبدالعزيز بوتفليقة للسلطة، مثل المجلس الأعلى للشباب.

يتكون المجلس من خمسة عشر عضواً من العلماء والخبراء[22] يختارون رئيسهم ويتولى هذا المجلس المهام التالية[23]:

1 - الحث على الاجتهاد والترقية.
2 - إبداء الحكم الشرعي في ما يعرض له.
3 - رفع تقرير دوري عن نشاطه إلى رئيس الجمهورية.
تطوير كل عمل من شأنه أن يشجع ويرقي مجهود التفكير والاجتهاد.
4 - التذكير بمهمة الإسلام العالمية والتمسك بمبادئه الأصلية، إذ هي تنسجم تماماً مع المكونات الأساسية والطابع الديموقراطي والجمهوري للدولة.
5 - التكفل بكل المسائل المتصلة بالإسلام، التي تسمح بتصحيح

---

(22) في 2/1/1998 . تم تعيين أعضاء المجلس، وروعي تعدد التخصص العلمي والتوازن الجهوي وهم: عبد المجيد مزيان "متوفى". الشيخ بوعمران، محمد الشريف قاهر، محفوظ سماتي، مصطفى بوتفنوشات، عبدالمالك مرتاض، عبدالرحمن طالب، محمد فارح، عبدالحفيظ مقران، محمد المأمون القاسمي الحسني، ويتكون المجلس من اللجان التالية: لجنة الفتوى والتوجيه والإرشاد، لجنة التربية والثقافة وإحياء التراث، لجنة العلاقات والتعاون، لجنة الإعلام والاتصال.

(23) المادة التي تنص على ذلك الثانية والثالثة من المرسوم الرئاسي رقم 98/33 المؤرخ في 26 من رمضان 1418، الموافق 24/1/1998.

الإدراكات الخاطئة، وإبراز أسسه الحقيقية وفهمه الصحيح.

6 - التوجيه الديني ونشر الثقافة الإسلامية.

7 - المشاركة الدولية من خلال المؤتمرات والتنسيق مع الهيئات الدولية في ما يخص الاجتهاد وتقديم صورة الإسلام.

8 - غير أن المواد المنظمة والمحدد لذلك لا ترى أن آراء المجلس تحل محل المجلس التشريعي، أو المجالس الدستورية والقضائية، أو تمسها.

وبحسب المواد الدستورية والمراسيم، فإن المجلس الإسلامي الأعلى هيئةٌ استشاريةٌ واجتهاديةٌ تنظر في قضايا الإسلام والعصر، من خلال النقاش والحوار، ويتم ذلك عبر الملتقيات والمؤتمرات وإصدار الدوريات والمنشورات، وأهمها الكتب التراثية وتحقيقها وإصدار مجلة علمية إسلامية، ومما يسعى إليه في السنوات الأخيرة الوحدة المذهبية وتقديم الإسلام بصورة إيجابية والدفاع عنه، وقد أعطى له دفعاً المفكر الاجتماعي عبدالمجيد مزيان، الرئيس السابق للمجلس من 1998 إلى 2000، غير أن حديث السلطة ووزارة الشؤون الدينية عن السعي إلى إنشاء (دار فتوى) قد يجعل من المجلس كهيئة استشارية تفقد دورها ووجودها.

سعى هذا المجلس، منذ إقرار المصالحة الوطنية، إلى التركيز على سماحة الإسلام والمصالحة، ومحاولة تقديم الوجه السلمي للإسلام، والقصد ليس فقط مواجهة للتيارات الجهادية، التي ترفض المصالحة والسلم، ولكن أيضاً لتحسين صورة الإسلام في الغرب[24]، ويؤكد رئيس

---

(24) نظم مؤخراً (المجلس الإسلامي الأعلى) مؤتمراً دولياً بفندق الأوراسي نهاية مايو/ أيار 2009 عنوانه: (التسامح في الإسلام).

المجلس الشيخ بوعمران هذه القضايا في أكثر من مناسبة، أن من مهام المجلس تصحيح صورة الإسلام، كما أصدر المجلس بياناً ندد فيه بأحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001، معتبراً ذلك إرهاباً، وفرق بينه وبين المقاومة الشرعية[25].

مصير الصراع حول تأويل الإسلام

راجعنا أرقام الميزانية المخصصة للأبحاث العلمية والنشر، وهي إحدى الوسائل الأكثر نجاعة في مواجهة الجماعات المسلحة، والتأويل السلفي للإسلام، فوجدناها تشكل نسبة واحد بالمائة، وهذا إدراك غير واع لدور القضايا العلمية والثقافية في المجابهة، فبموجب قانون المالية لسنة 2003 خصصت ميزانية لوزارة الشؤون الدينية، بستة ملايين وأربعمائة وتسعة عشر مليوناً وثمانمائة وأربعة عشر ألف دينار (6419814000) دينار جزائري.

تمت إعانات مؤسسات تكوين الأئمة ب(147124000) دينار جزائري، أما المؤتمرات والملتقيات العلمية فرصد لها (1500000) دينار جزائري، وطبع القرآن وملتقيات الفكر الإسلامي، وهي عبارة عن محاضرات أرشيفية، فخصص مبلغ (20.000.00) دينار جزائري، ويلاحظ الشيء نفسه في القوانين المالية للسنوات اللاحقة، إذ إن السلطة ترى وجود المجلس الأعلى الإسلامي التابع لرئاسة الجمهورية، كفيلاً

(25) من حوار أجرته جريدة يومية (البلاد) بتاريخ 2005/5/8.

بالبحث والاجتهاد، ولكن لم يتعد نشاطه القليل من الملتقيات الثقافية، وبعض الإصدارات بالعربية والفرنسية لا يتعدى توزيعها بعض الدوائر الرسمية، وبعض المكتبات الجامعية.

من هنا نلاحظ أن الاكتفاء بمنبر المسجد، لا يؤدي بالغرض في مواجهة الجماعات الإسلامية، وأشكال الفهم الأخرى للإسلام، التي تراها السلطة تهديداً لفهمها للإسلام وللاستقرار السياسي والاجتماعي والثقافي، كما أن التوجه نحو الطرق التصوفية، والاستنجاد بها، لا يشكل بالضرورة صمام أمان، أو قوةً علميةً واجتماعيةً للمواجهة، واليوم نلحظ منافساً جديداً ليناً في تخليص الفتوى من الهيئات الرسمية، من خلال انتشارها عبر الفضائيات والمواقع الإلكترونية، فلقد كان الشيخ عبدالرحمن الجيلالي الجزائري، وأقرانه من المشايخ الجزائريين، لهم تأثيرهم الشعبي عبر المذياع (السمع) في سنوات الاستقلال، قبل أن تشارك الحواس الأخرى في التعامل مع الوسائط المعرفية التكنولوجية الجديدة، لتصل إلى مداها اليوم عبر الإنترنت، التي تشرك المتلقي معها بحواسه جميعاً، غير أن سلطة المرسِل في قضايا الفتوى الدينية والدرس الدعوي، هي المسيطرة برغم ما توفره وسائل الاتصال من اندماج بين المرسِل والمتلقي في القرية الكونية، التي تهيمن عليها القوة اللينة أو الناعمة.

لقد كان "الكاسيت" -الشريط السمعي- حيث لعب الصوت تأثيراً متميزاً منافساً للمشايخ التقليديين، الذين اعتمدوا موجات الراديو والتلفزيون قبل الفضائيات والإنترنت، ومما أسهم في هذه الهوة بقاء الفضاء الإعلامي في الجزائر ضيقاً، وفقدان الثقة تدريجياً في الهيئات

الدينية الرسمية، والتأخر إلى اليوم في تأسيس هيئة عليا متخصصة في الفتوى، وتأهيل علماء ومفتين. كما أن "العقدة المشرقية" مستحكمة في وعي الشباب، فـ"زامر الحي لا يطرب"، وقد كتب الثعالبي الأندلسي كتاباً يبرز فيه العبقرية المغاربية "الذخيرة في محاسن الجزيرة".

ولا شك أن الاختلاف الجغرافي والاجتماعي والثقافي والعرفي واضحٌ بين المغرب والمشرق، وهو ما يؤثر حتماً في طبيعة الفتوى، فقد استغرب مفتي على فضائية مصرية من سؤال وجه إليه عبر الهاتف عن "الصلاة في الحمّام"، وقال هل ضاقت الأرض بالجزائريين حتى يصلون في الحمام؟ ومعنى "الحمام" عند المفتي والمشارقة غير المعنى عندنا، الذي هو أشبه بالفندق ومكان للاستجمام والراحة. طبعاً جواب المفتي: لا تجوز الصلاة في المرحاض الذي هو الحمام عندهم، وقس على ذلك قضايا أخرى يكون فيه التواصل اللغوي والثقافي غير المكتمل عائقاً أمام الوصول إلى فتوى تتكيف مع بيئة السائل الاجتماعية والعرفية والثقافية، من هنا يطرح بعض المتتبعين قضايا "فوضى الفتاوى" و"قوانين الفتوى" و"ترسيم هيئات للفتوى" لاختلاف البلدان والبيئة الثقافية والمذهبية والاجتماعية، كما أن العرف له حضور في العلاقات الاجتماعية ومنها قضايا الزواج والختان والمرأة.

في السبعينات والثمانينات، من القرن الماضي، انتشرت بقوة دروس الشيخ عبد الحميد كشك المصري عبر وسيط "الكاسيت"، الذي كان يوزع سراً وجهراً، واستخدم في الحافلات وفي سيارات الأجرة،

كما استخدمت خطب أبوبكر الجزائري عالم المدينة التي كانت حينها تحرم الاقتصاد الموجه في الجزائر وبعض البلدان العربية، وكان اختار صف البلدان الخليجية في صراعها مع هذه البلدان الاشتراكية، وقلد هذه الخطب الشيخ عثمان، الذي صار فيما بعد أحد أبرز الناشطين في الجبهة الإسلامية للإنقاذ بولاية سيدي بلعباس غرب الجزائر، وعلي بلحاج في القبة بالجزائر العاصمة، فكان الكاسيت الوسيط البديل والجديد الذي يصل إلى أكبر قدر من الناس، من المتعلمين والأميين، عكس الكتاب والرسائل المطبوعة، ومع تطور الوسائط التكنولوجية الجديدة ازداد حجم انتشار المعرفة ورواج الفتوى والدروس الدينية، وصار عندنا اليوم مجموعة من الدعاة الجدد، يختلفون عن دعاة الكاسيت في كون معظمهم غير متخرج من الكليات الدينية الشرعية المعروفة، ويلجأ آخرون إلى التركيز على الخلاص الفردي، يشبهون في ذلك المبشرين البروتستانيين، كما أن بعضهم استطاع تكوين ثروة مالية باستغلال هذه التكنولوجيات الجديدة، ففتاوى على الهواء عبر الهاتف، أو فتاوى عبر الرسائل القصيرة للهاتف المحمول "SMS" . يذهب جزءٌ من هذه الاقتطاعات إلى المفتي أو الداعية الجديد، وإلى المؤسسة المشرفة على ذلك.

ومع قرب نهاية القرن الرابع عشر الهجري في عقد السبعينات من القرن الماضي، كان الحجاج الجزائريون يقدمون معهم من البقاع المقدسة رسائل تبشر بقرب ظهور المهدي المنتظر، كما يأمر مضمون نهاية الرسالة إعادة نسخها وإلا سيتعرض للعقوبة الإلهية من لا يفعل ذلك، وعادت هذه الرسالة في السنتين الأخيرتين من خلال الهواتف النقالة

والبريد الإلكتروني وتتوعد المخالفين بعذاب جهنم. وفي العهود الإسلامية السابقة كان الحجيج المغاربة استقدموا معهم شخصيات سياسية معارضة للأمويين أو العباسيين واعتبروهم أئمة مهديين منتظرين فتأسست الدولة الإدريسية في المغرب الأقصى والفاطمية في شرق الجزائر وتونس وامتدت إلى القاهرة، وفي الحالتين كان التبشير بالمهدي المنتظر أو ادعاء شخصيته هو الحاضر، غير أن فاعليته قديماً تمثلت في التغيير السياسي وقيام دول وسقوط أخرى، كما لعبت الفكرة دوراً إيجابياً في مقاومة الاحتلال في بعض البلدان الإسلامية في القرن التاسع عشر ميلادي. أما حاضراً، فهي متطورة في بعدها السياسي العالمي عند الإيرانيين، لأنها جزءٌ من العقيدة الشيعية، ولكنها في المجتمعات السنية ترتبط بالخرافات ومازالت في سذاجتها الشعبية التقليدية.

لقد شكلت قبلة الشرق مرجعية تاريخية ودينية وشرعية، فأثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر، منع الحج لسنوات خوفاً من عودة المقاومة المسلحة. وقد احتاج الفرنسيون المحتلون لهذه الشرعية من الحجاز، فأرسلوا وفداً من مشايخ الطرقية يرأسهم بن غبريط التلمساني وهو من عائلة نالت الاعتبار والامتياز عند الفرنسيين، وكانت مهمة هؤلاء السعي لاستصدار فتوى من علماء مكة تحرم مقاومة الاحتلال وتحريم الهجرة، واعتبار ذلك قدراً إلهياً. أما المفتون الذين كانوا ضد الفرنسيين ووقفوا مثلاً ضد ضم الأوقاف الإسلامية وإجبارية تدريس الفرنسية في الكتاتيب ودعوا الجزائريين إلى الهجرة لأن البلد صارت دار حرب فكان مصير جلهم النفي أو الطرد من وظيفة الإفتاء. وكان أشهر مفتي ناله غضب

الفرنسيين منتصف القرن التاسع عشر، هو مصطفى بن الكبابطي المالكي في زمن الحاكم بوجو الفرنسي.

ومع بداية تكون الدولة الوطنية، في البلدان العربية، ارتبطت هيئة الفتوى بالسلطة، وكانت جزءاً من الخطاب السياسي نحو التغيير، واستطاع المفتون تشكيل سلطة معنوية من خلال منصب الإفتاء، أو من خلال الأزهر كمؤسسة دينية، أو في لجان تابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف في بلدان عربية أخرى. وفي مصر يعتبر منصب المفتي مثل منصب وزير وتابع مباشرة لرئاسة الجمهورية، وقد احتاج الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات إلى فتوى تؤيد اتفاقية كامب ديفيد، وكان له ذلك.

وفي العام 2009، أفتى علماء السودان بتحريم سفر الرئيس عمر البشير خارج السودان، حتى لا يتعرض للاعتقال. وفي الجزائر أفتى الشيخ فركوس، وهو مفتي غير رسمي، بتحريم استعمال شريحة هاتف النقال "جيزي"، لأن صاحب شركة أوراسكوم نجيب ساويرس –حسبه- يسهم في دعم إسرائيل، ويساعد في التبشير المسيحي في الجزائر وإفريقيا[26]، ومثل ذلك الفتوى الطريفة بإباحة الخلوة إذا رضع الموظف من صديقته في العمل فتعتبر أخته. وقد أثارت فتوى القرضاوي بجواز شراء مسكن عن طريق القرض الربوي في المغرب -باعتباره بلداً لا يحتكم إلى الشريعة- ردود فعل قوية من علماء المغرب واستنكاراً قوياً.

(26) الخبر الأسبوعي، عدد 527، 2009/4/7.

كذلك تداخلت الفتوى بالقضايا السياسية في السنوات الأخيرة، خصوصاً في ظروف الحرب العربية مع إسرائيل، والموقف الرسمي والشعبي من الاحتلال العراقي، ومن الإرهاب في الجزائر، ومن قضايا الانتخابات والمرأة والاقتصاد، والموقف المضاد لحزب الله من بعض بلدان الخليج، يعتبر العمليات الاستشهادية انتحاراً يدخل صاحبه في النار، كما جرى الاختلاف البين الكبير بين مفتين يؤيدون المقاومة وآخرين يحرمونها وهو الموقف نفسه من الجماعات المسلحة في الجزائر في عقد التسعينات، وفي هذه الأجواء التي يحتاج فيها السياسي إلى الموقف الديني ويحتاج فيها المفتي إلى مزيد من سلطته في المجتمع والسياسة بحشر الفتوى في جزئيات الحياة الاجتماعية والسياسية تكون الوسائط المعلوماتية والإلكترونية الجديدة منابر للفتوى وتخترق الخصوصيات التاريخية والمذهبية والاجتماعية لكل بلد عربي وإسلامي.

ومن المواقع الإلكترونية للفتوى أجاب موقع إسلام أون لاين، الذي بدأ في أكتوبر/تشرين الأول 1999، عن حوالى سبعمائة ألف فتوى، منها فتاوى متعلقة بالبنك والتعاملات المالية والزواج؛ وكذلك فعلت هيئة الفتوى الكويتية؛ وموقع الإسلام اليوم؛ والشبكة الإسلامية لوزارة الأوقاف القطرية؛ ودار الإفتاء بمصر؛ هذا فضلاً عن مواقع أخرى لا تخضع لأية سلطة، ومنها مواقع تابعة للجماعات السلفية والجهادية، وقد شكل جمال البنا بفتاويه حالة نشاز، فأجاز القبلة كتحية سلام بين الطلبة والتلاميذ، وأباح الخلوة، وغيرها من الفتاوى التي تلق ردا عنيفاً من مفتين ودعاة آخرين وقد أطلق عليه لقب "المفتي العلماني".

ومع ازدياد عدد المفتين الفضائيين والإلكترونيين، سعت وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية إلى إصدار قانون جديد، يحصر الفتوى على المتخصصين والهيئات الدينية الرسمية. وبمصر تم اقتراح تأسيس جهاز رقابي على القنوات الفضائية، يتولى مراجعة الفتاوى التي تذاع على الناس، كما نص القانون الجديد عل عقوبة ثلاث سنوات سجناً لمن يفتي دون ترخيص، وقد كان الداعية صفوت حجازي ضد هذا القانون، وهدد بالاعتصام أمام مجلس الشعب في حالة إقرار هذا القانون، كما رفض المستشار طارق البشري، نائب رئيس مجلس الدولة السابق مثل هذا القانون، وأكد عدم دستورية العقوبة على الإفتاء. وينتظر في الجزائر تأسيس هيئة إفتاء، وتلك مساع قد تقع فيما وقعت فيه المؤسسات الدينية الرسمية السابقة، لعدم استقلاليتها عن السلطة، وبالتالي تفقد شرعيتها الشعبية والدينية. فالهيئة الرسمية في السعودية تخرجت منها جماعات مناوئة لها كـ"السرورية"[27] والجماعات الجهادية والسلفية...إلخ، وهذا يعود إلى تبني الوهابية سياسياً وايديولوجياً، كما أن المساجد في الجزائر استغلتها الجماعات الجهادية منذ نهاية السبعينات من القرن الماضي.

إن التطورات القادمة في مجال القوة اللينة، من وسائط اتصالي معرفية ومعلوماتية جديدة، تتطلب استثماراً قوياً في تطوير الثقافة التراثية، وإعداد مفتين وعلماء مؤهلين في المجال الديني، لهم اطلاع أيضاً على المعرفة الاجتماعية والإنسانية والعلمية الجديدة، كما السعي إلى

---

(27) خصص مركز المسبار للدراسات والبحوث الكتاب الأول في دبي عدد، يناير/ كانون الثاني 2007 عن "السرورية".

تقنين وتشريع مواد تمنع السرقات العلمية من الإنترنت، التي انتشرت في الجامعات، وهي "جريمة علمية إلكترونية"، لا تختلف عن استخدام الدين "فضائياً أو إلكترونياً" لأغراض ربحية أو سياسية، وإذا كنا نخاف من استخدام منبر المسجد لأغراض جهادية وسياسية، فهناك اليوم منابر لا يمكن التحكم فيها، وهي "منابر لا تخضع للزمان والمكان" ويصبح فيها المتلقي جزءاً من العملية، من هنا تبدو العملية شاقةً وتحتاج إلى مجهودات علمية تتجاوز السبل التقليدية في معالجة ظاهرة الإرهاب والانحلال الأخلاقي والتطرف الديني والسياسي والعرقي واللغوي وتحقق "الأمن الثقافي": فالمعالجات القانونية الجديدة ينبغي أن يصحبها توفير مناخ من المواطنة والتنمية الاجتماعية والبشرية، وتحقيق الاستقلال اللغوي والاقتصادي والمالي.

علينا النظر أيضاً إلى أن الفتاوى في الفضائيات والأجهزة الإلكترونية وفتاوى الرسائل النصية (SMS) تحقق سرعة الإيصال وسرية الفتوى –حيث تكون خارج الرقابة المباشرة– ومجانية وإشراك مفتين آخرين، أما بالنسبة للمفتي فتساعده في الإطلاع على تفاصيل الفتوى بما يفيده في الإجابة والتقليل من التعصب المذهبي، ولنا في الجزائر تراثٌ ديني وثقافي متنوعٌ من حنفية موروثة عن الفترة التركية وإباضية ميزابية، وإذا استطعنا تطوير وسائل الاتصال وتكوين دعاة ومفتين وسَطيين ووطنيين مع تحقيق مناخ من الحرية وفضاء للتسامح الثقافي والمذهبي، والرجوع في القضايا الدينية الحساسة إلى هيئة علمية وطنية معترف بها رسمياً وشعبياً، نتحرر من التبعية للآخرين في مجال الفتوى والدعوة، ومن فوضى الإفتاء.

دار الفتوى في لبنان: الدور وإشكاليات التطوير

عمر مسقاوي(*)

يعد «المفتي»، وفقاً للنظام العثماني، هو الناطق بكلمة الشرع في كل ما يستفتى به عن أعمال الدولة. وهناك القانون العثماني الذي يتم وفقه انتخاب المفتي، وبمقتضاه يجري انتخاب ثلاثة مرشحين لهذا المنصب، يفوزون بعدد من الأصوات بالتتابع، وتختار الدولة واحداً منهم. وقد بقي هذا التقليد في سائر بلاد الشام، ومنها لبنان، في انتخاب المفتي في ظل الانتداب الفرنسي؛ حيث انتخب الشيخ توفيق خالد في فبراير/ شباط 1932، ثم المفتي الشيخ محمد علايا العام 1951، وقد سُمّي المفتي الشيخ توفيق خالد، المنتخب مفتياً لبيروت، ثم مفتياً للجمهورية اللبنانية؛ باعتباره مفتي العاصمة في الجمهورية اللبنانية الجديدة.

(*) محام، ونائب رئيس المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى في لبنان.

موقع المفتي ودوره في الأنظمة الوقفية

كان المفتي يرتبط أساساً بالمجالس المنتخبة لإدارة الأوقاف، التي نظمها القرار رقم: 10، الصادر 1931، والمصدق بالقرار رقم: 157، وذلك في موقع يلي موقع القاضي الشرعي.

ومن أجل وضوح تطور مؤسسة الإفتاء والمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى: سأورد موجزاً لموقع المفتي أساساً في تراتب المجلس الإداري، والمجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، وفقاً للقرار رقم 10، المشار إليه، ويتبين من هذا القرار أن المفتي يأتي في موقع متأخر عن مقام القاضي الشرعي، وهو الأمر الساري المفعول حتى الآن في سائر بلاد الشام عدا لبنان، الذي تكونت فيه مؤسسة الوقف والوظيفة الدينية، استناداً إلى قانون نظارة الأوقاف العثماني، الصادر في 1863/12/1.

ومن هنا، فإن عبارة «نظارة الأوقاف»، لها مدلولاتها في استقلالية الوقف: طبق صك الوقفية التي تعبر عن إرادة الواقف، وبالتالي فالوقف من حيث الأساس ينظمه الفقه الإسلامي، الذي يعبر عن حكم الشريعة، وبالتالي فإدارة الوقف ترتبط وبالثنائية الإدارية الأساسية للوقف، هما: المتولي وصلاحياته، والقاضي الشرعي ورقابته.

ويبدو لنا من تاريخية إدارة الأوقاف في نطاق الإمبراطورية العثمانية، ومن قبل في مسيرة الحضارة الإسلامية أن تدخل الدولة

العثمانية، جاء كمنصر ضبط للعقارات الوقفية ولريعها، مع بداية الفوضى الاجتماعية، وإساءة المتولي إلى مهماته أو غيابه الدائم، بحيث يضيع الريع الذي يؤول إلى مصلحة المستحقين، سواء أكان استحقاقاً خيرياً أم ذرياً.

وقد نصت المادتان الأولى والثانية على عملية التأسيس، في تكوين مؤسسة الأوقاف، وهو القيام، أولاً، بضبط وتجميع الأوقاف وأموالها؛ وفق قانون نظارة الأوقاف.

(أ) وجوب تجميع على وجه الإلزام جميع خصوصيات الأوقاف الشريعية.

(ب) على مدير الأوقاف بعد تجميع الأوقاف ومستنداتها قبض ريع هذه الأوقاف، ورد قيدها كل يوم في دفاتر معدة لكل نوع من أنواع الأوقاف، على أن تبين مقدارها، وجهاتها، ومحاسباتها، ومتعلقاتها، وما يقع من مصاريف الوظائف والمعاشات، ثم يودع المتبقي لدى الدائرة المالية مقابل سندات، ثم يصير عن كل ثلاثة أشهر رؤية المحاسبة حسب هذه الدفاتر اليومية. وفقاً لترجمة النص التركي، الذي قام به نوفل نوفل.

تنظيم إدارة الأوقاف وجهاتها

أصدرت السلطة العثمانية نظام توجيه الجهات، بتاريخ 2 رمضان 1331، وهذا القانون عَرَّفَ جهات الوقف من خلال خدمتها عبر الوظيفة

الدينية، طبقاً لشرط الواقف، وكذلك نظم امتحان الذين يصلحون متولين على المؤسسات الوقفية الخيرية.

ومن مراجعة نصوص هذا القانون العثماني: نرى القاضي الشرعي، هو المرجع الأعلى لمؤسسة الوقف. أما المفتي فهو مُصَنَّفٌ في إطار الإدارة العامة للدولة، ولم يكن له موقع مميز، فهو واحد من جملة العلماء.

فقد حددت المادة الرابعة، من قانون توجيه الجهات العثمانية، كيفية تعيين الجهة الدينية المتعلقة بالوظيفة الدينية القائمة على العلم، والوظيفة اليدوية المتعلقة بخدمة المؤسسة عموماً، فقالت: «إن جهات: الخطابة، والإمامة، والمدرسية، والمشيخية، ووظيفة شيخ الكرسي، وخدمة تربة حضرات الأنبياء العظام، وخدمة الحرمين الشريفين، وبيت المقدس، مع التولية عليها، وخدمة الزاوية يكون التصرف فيها بموجب براءة عالية، وما عداها من الجهات العلمية فبوثيقة رسمية، تُعْطَى من نظارة الأوقاف. وأما الجهات اليدوية، التي لا تحتاج إلى براءة: فيكون التصرف فيها بوثيقة من النظارة أيضاً، أو من إدارات الأوقاف المحلية بالنيابة عن النظارة».

وقد نصت المادة: 81 من هذا النظام، على أن توجيه الجهة يكون بالامتحان، ما لم يكن شرط الواقف قد حدد صاحب الحق في القيام بهذه المهمة.

ويظهر دور المفتي في قانون توجيه الجهات، في المادة 27 منه، في مقام أدنى من مقام القاضي الشرعي، فنصت المادة 27، على:

«يجري امتحان الجهات العلمية في الآستانة، من جانب شورى الأوقاف بالاشتراك مع ذاتين يعينهما مقام المشيخة. ومن الخارج «أي من خارج إدارة المشيخة»، من طرف لجنة من خمسة أشخاص، وهم: مفتي البلدة، وثلاثة من العلماء المحليين تحت رئاسة حاكم الشرع، وذلك بحضور مأمور الأوقاف، وينتخب العلماء الذين يوجدون في لجان الامتحان في الخارج، من طرف حاكم الشرع والمفتي ومدير أو مأمور الأوقاف».

في ظل السلطة الانتدابية الفرنسية

أصدرت السلطة الانتدابية، في 2 مارس/آذار 1921، القرار رقم 753، الذي يعتبر البنية الأساسية لمؤسسة الأوقاف، التي انتهت بأحكام المرسوم رقم 55/18، وقد أكدت مقدمة القرار التزامها بأحكام قانون نظارة الأوقاف والقوانين التطبيقية له؛ وبناءً على ذلك بقي القاضي الشرعي هو رئيس المجلس الأعلى للأوقاف، الذي ينتخب من أصحاب الدرجة الأعلى من القضاة، وكذلك سائر اللجان التي تدير الوظيفة الدينية الناشئة عن الوقف وشروط الواقف: طبق قانون توجيه الجهات الذي لايزال العمل به إلى الآن من جملة القوانين المعتمدة.

لكن اعتباراً من العام 1931، أصدر المجلس الأعلى للأوقاف قراراً بتقسيم المرجعية الموحدة للوقف في سوريا ولبنان، ومقره دمشق بين الدول الكونفدرالية كافة، التي قسمت فيها بلاد الشام، الواقعة تحت الإنتداب الفرنسي، وهي حكومة لبنان الكبير، وحكومة دمشق، وحكومة

حلب، وحكومة اللاذقية. وهذا القانون عُرِفَ بالقانون رقم 10، الذي بقي العمل به في لبنان إلى العام 1955، مع صدور المرسوم الاشتراعي رقم 18، والقانون بمادة وحيدة عام 1956.

وهنا، نتوقف عند أحكام القرار رقم 1931/10، السابق على المرسوم الاشتراعي رقم 55/18؛ وقد نصت المادة: الرابعة من القرار رقم 10، المذكور على مرجعية رئيس الدولة: «يتولى رؤساء كل دولة صلاحية رقابة الأوقاف الإسلامية في الدولة: فترتبط دوائر الأوقاف في سوريا برئيس حكومتها، الذي يمكنه تعيين مأمور كبير مسلم أو مفتش لمساعدته، وفي الجمهورية اللبنانية بأكبر موظف مسلم ديني تحت سلطة رئيسها، وفي حكومة اللاذقية بأكبر موظف مسلم سني تحت سلطة رئيسها، أما في الألوية أو النواحي، فلرئيس الدولة أو لممثله إعطاء صلاحيته لأعلى مأمور مسلم سني فيها».

ويتضح من القرار رقم 10، الصادر في 27 يناير/كانون الأول 1931، الذي عدل القرار رقم 753، الصادر عام،1921 أنه ينيط المسؤولية عن مؤسسة الوقف والأوقاف للمرة الأولى برئيس الدولة في كونفدرالية الدول التي قسمت بها سوريا، وبالتالي لم يذكر المفتي في هيكلية الأوقاف إلا من خلال اللجان الفنية، فقد قسم القرار رقم 10، المذكور الصادر عن السلطة الانتدابية في سوريا ولبنان المديريات الأساسية في المادة السادسة منه، كما يلي:

مديرية أوقاف دمشق، وتشمل جميع أراضي ولاية دمشق السابقة.
مديرية أوقاف بيروت، وتشمل جميع أراضي الجمهورية اللبنانية.
مديرية أوقاف حلب، وتشمل جميع أراضي ولاية حلب.
مديرية أوقاف اللاذقية، وتشمل جميع أراضي حكومة اللاذقية.

وفي ما يتعلق بمديرية أوقاف بيروت، التي هي موضوع بحثنا، فقد نصت المادة التاسعة من القرار رقم 10، على تأليف مجلس إداري، ينتخب رئيسه من أعضائه ومجلس علمي في المديريات من: القاضي المحلي، رئيساً أول. المفتي المحلي، رئيساً ثانياً. نقيب الاشراف، وواحد من الأعيان، واثنين من العلماء، ينتخبهم مجلس الانتخاب المحلي. ومن الأقضية والألوية من: القاضي، رئيساً أَوَّلَ. المفتي، رئيساً ثانياً.

لكن المادة 23، من القرار رقم 10، أطلقت اسم المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، على المجلس المنتخب في بيروت، تحت عنوان: «المجلس الإداري». فقد نصت المادة العاشرة من القرار رقم 10، على أن المجلس الإداري المنتخب من مجلس الانتخاب الطائفي ينتخب من أعضائه رئيساً: «ينتخب رئيس المجلس الإداري من بين أعضاء هذا المجلس، بأكثرية الأصوات.... إلخ»، ومؤدى القرار رقم: 10، أنه يربط مؤسسة الأوقاف بالدولة، من حيث الضبط الإداري والمالي؛ حيث إن عائدات الأوقاف كما نص القرار رقم: 1921/753 والقرارات الملحقة به تودع في صندوق مالية الدولة، ويتم الربط بين المالية والأوقاف؛ وفق قواعد نصت عليها تلك القرارات.

ومن هنا، نرى أن الدور الديني الأول في شؤون الوقف والوظيفة الدينية متروك للقاضي الشرعي، بوصفه رئيساً للمجلس العلمي، الذي يمتحن ويصنف الموظفين الوقفيين والمتولين على الأوقاف الخيرية، ويأتي منصب المفتي ثانياً بعد مرتبة القاضي الشرعي.

وقد نصت المادة 23، من القرار رقم 10، على إلغاء مجلس الأوقاف الأعلى، الذي تشكل بموجب القرار 1921/753، وحل محلها مجلسان رئيسيان:

المجلس الأول للدولة السورية في دمشق، وينتخب رئيسه من بين أعضائه.

المجلس الثاني للجمهورية اللبنانية وحكومة اللاذقية، وسمي باسم: (المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى)، وينتخب رئيسه من بين أعضائه، ويسمي كل منهما المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، وهذه التسمية تطلق على المجلس الأعلى للأوقاف للمرة الأولى.

وبخصوص الجمهورية اللبنانية: نصت المادة 23: يشكل المجلس الثاني (المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى)، من أعضاء المجلسين العلميين في بيروت واللاذقية، ويكون لهما ما كان لذلك المجلس من الصلاحية.

المفتي يحل محل القاضي الشرعي

أصدر المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، في سنة 1357 هـ، الموافق 6 نوفمبر/تشرين الثاني 1938، قراراً بإجراء تعديلات في نظام الأوقاف، كان فيه إلغاء صلاحية القاضي الشرعي، وحل محله المفتي في بيروت وفي طرابلس: ما أثار احتجاج القاضي الشرعي في طرابلس، الشيخ نديم الجسر (1897-1980)، في ذلك الزمن، وقال: إن هذا الإجراء هو خروج عن الإجماع الذي أخذ به المسلمون، والذي لايزال متبعاً في سوريا ومصر وكل بلاد المسلمين، وقدر رأى أن هذا الخروج يقلل من قدسية الأحكام الشرعية، لاسيما أن الأجانب الذين حكموا بلاد المسلمين لم يحاولوا التنكر لهذه الأحكام والخروج عنها

ونرى أن سماحة الشيخ نديم الجسر، الذي استقال من القضاء الشرعي عام 1947، وعمل في المحاماة، عاد وانتخب مفتياً لطرابلس، وكان محقاً في اعتراضه على بدعة تحويل شؤون الوقف من سلطة القاضي الشرعي؛ باعتباره صاحب الولاية الشرعية على مؤسسة الوقف؛ انطلاقاً من مفهومه الموضوعي هو للولاية على القاصر؛ لأن أية وقفية ترتبط بشروط الواقف، وتمتعه بشخصية مستقلة وذمة مستقلة، ومن هنا فالولاية هنا ولاية قضائية وليست ولاية إفتاء، ومن نتائج هذه الولاية في المفهوم القضائي الفصل بكلمة الشرع أساساً، وهي تختلف عن دور المفتي المعبر عن رأي الشريعة، يؤخذ من قوله ويرد، لكن الاتجاهات في مسار الدولة اللبنانية، كانت في تركيز بنية مؤسساتية، ترتبط بمرجع ديني للمسلمين:

لتسويغ المعنى الأساسي لقيام دولة لبنان الكبير، كمفهوم لأولوية الطائفة المارونية مقابل الأولوية السنية في سوريا في تلك المرحلة[1].

ومن هنا، أصبح المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى تحت سلطة مفتي بيروت، الشيخ محمد توفيق خالد، الذي سمى «مفتي الجمهورية اللبنانية»، وهنا نأتي إلى المرسوم الاشتراعي رقم: 55/18، الذي يشكل على خلفيته معايير البنية السياسية الدستورية في لبنان، وهي إعطاء دور لمفتي الجمهورية ومنصب الإفتاء عموماً في لبنان مرجعية مساوية لأكليركية الطوائف المسيحية، وهذا ما تنص عليه المادة الثانية من المرسوم الاشتراعي رقم 55/18.

وفي الخلاصة، فإن المرسوم رقم 55/18، والقانون بمادة وحيدة الملحق به، هو أساس مفهوم دار الفتوى، في معناه الجامع للنصوص السابقة كافة. ويعتبر المرسوم رقم 18، الصادر في 13 يناير/كانون الثاني 1955، هو النص التشريعي الجامع لكل من القرارَيْن 55/753، والقرار رقم 10، وبالتالي يمكن تحديد مفهوم مؤسسة الإفتاء: طبقاً لمرجعية مفتي الجمهورية اللبنانية.

(1) راجع دكتور محمد درنيقة، الشيخ نديم الجسر العلامة المجاهد.

مرجعية المفتي، واستقلال المؤسسة الإسلامية

لقد نصت المادة الأولى، من المرسوم الاشتراعي، رقم 55/18، على ما يلي: المسلمون السنيون مستقلون استقلالا تاماً في شؤونهم الدينية وأوقافهم الخيرية، يتولون تشريع أنظمتها وادارتها بأنفسهم؛ طبقاً لأحكام الشريعة الغراء، والقوانين والأنظمة المستمدة منها؛ بواسطة ممثلين منهم من ذوي الكفاءة وأهل الرأي بالطرق المبينة في المواد التالية.

كما نصت المادة الثانية، على أن مفتي الجمهورية، هو رئيس المسلمين الديني: «مفتي الجمهورية هو الرئيس الديني للمسلمين وممثلهم بهذا الوصف، لدى السلطات العامة، وله ذات الحرمة والحقوق والامتيازات التي يمتع بها أعلى الرؤساء الدينية، تبنى بلا تخصيص ولا استثناء».

وتفسيراً لمفهوم ومعنى رئيس المسلمين الديني: نصت المادة الثالثة، على جملة صلاحيات لمفتي الجمهورية، تشكل في أساسها مفهوم دار الفتوى من الوجهة التنظيمية، فمفتي الجمهورية هو:

(أ) الرئيس المباشر لجميع علماء المسلمين، والمرجع الأعلى للأوقاف الإسلامية ودوائر الإفتاء، ويمارس جميع الصلاحيات المقررة له، في القوانين والأنظمة الوقفية والشرعية.

(ب) يشرف على أحوال المسلمين ومصالحهم الدينية والاجتماعية، في مختلف مناطق الجمهورية اللبنانية، ويجتمع إلى المفتين

في المحافظات والأقضية؛ كلما دعت الحاجة؛ ليدرس معهم أحوال المسلمين الدينية والاجتماعية في مناطقهم، وشؤون الإفتاء والأوقاف والعلماء، ويصدر إليهم التعليمات المقتضاة.

وعلى ذلك؛ فإن المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، والمجالس الأخرى المنتخبة وصلاحياتها، تمثل البنية التحتية لدار الفتوى في آلية تسيير المؤسسة.

دور المفتي في الشؤون العامة

إن المادة الثانية من المرسوم الاشتراعي رقم 18، أعطت مفتي الجمهورية صلاحيات غير محددة، لكن المرسوم رقم 55/18، نظم هذا الجانب؛ من خلال المجلس الاستشاري.

ويتضح وفقاً للفقرة «د» من المادة الثالثة، من المرسوم الاشتراعي، أن سلطة مفتي الجمهورية في هذا النطاق ترتبط بصورة أساسية بالمجلس الاستشاري الملحق به، بالإضافة إلى المواد المتعلقة بالمجلس الشرعي، الذي يتولى مهمتَيْن، هما:

الأولى: مهمة القرار النافذ بذاته؛ وذلك في شؤون الدوائر الوقفية والوظيفية الدينية، على أن يصدره مفتي الجمهورية؛ بعد أن يرفع إليه، ولا يعيده إلى المجلس؛ لإعادة النظر. (القانون التشريعي بمادة وحيدة 1956).

الثانية: مهمة المؤازرة: وذلك في شؤون تتعلق بممارسة المفتي دوره؛ وفقاً للسلطة المعطى إياها.

نخلص من ما تقدم إلى ما يلي:

أولاً: إن منصب الإفتاء لدى السلطات العثمانية منصب يتصل بالجانب الفقهي والشريعة؛ لتقديم كلمتها إلى إدارة الدولة، وقد ورثت الدولة اللبنانية هذا المنصب؛ لارتباطه بإدارة الوقف الإسلامي، الذي وضعت الدولة يدها عليه؛ بحيث يتولى المفتي هذه الأعمال محل القاضي الشرعي، الذي كان هو المرجع الأساسي في قضايا الوقف والوظيفة الدينية.

ثانياً: إن منصب الإفتاء وبالخصوص مفتي مدينة بيروت أخذ أهمية؛ باعتباره مرجعاً معتمداً من الدولة؛ حين أطلق عليه اسم: (مفتي الجمهورية اللبنانية)، وذلك من أجل التوازي بين البطريرك الماروني، كممثل ديني للمسيحيين، ومفتي الجمهورية كممثل للمسلمين، في إطار القسمة الطائفية التي اعتمدها النظام الديني، وهذا تجلّى من أول يوم أعلن فيه الجنرال غورو لبنان الكبير؛ إذ دعا مفتي بيروت الشيخ مصطفى نجا إلى الصورة الرسمية عام 1921، مع البطريرك الماروني في إعلان لبنان الكبير، ثم حين توفى مفتي بيروت الشيخ مصطفى نجا، في فبراير/ شباط 1932، وانتخب الشيخ توفيق خالد، وقام بزيارته المفوض الفرنسي السامي للتهنئة؛ تأكيداً لهذا المعنى، وقد انتخب بالإجماع.

ثالثاً: وقد أضيف في تعديل المرسوم بالقرار رقم 67/5، ومع انتخاب مفتي الجمهورية الشيخ حسن خالد[2]، الفقرتان «د» و «هـ»، كما يلي:

(د) مفتي الجمهورية يمارس مهامه ويتخذ قراراته في مختلف شؤون المسلمين الدينية والوظيفية، وفقاً لأحكام هذا المرسوم الاشتراعي والأنظمة المرعية الإجراء، ويستعين في الأمور الهامة عند الاقتضاء بمجلس استشاري من أصحاب الدرجات العلمية، المشهورين بالنزاهة والخبرة والاستقامة، والبعيدين عن الأهداف الذاتية والحزبية، ويراعي في اختيارهم تمثيل المناطق كافة، مع توفر الشروط التالية:

1 - ألا تربطهم به صلة قربى لغاية الدرجة الرابعة.

2 - أن يكونوا من حملة الشهادات الدينية، أو المدنية العالية، أو من ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة، والأخلاق الحسنة، والسيرة الحميدة.

3 - ألا تقل سنهم عن الخامسة والثلاثين، ويسمى الأعضاء لمدة سنة واحدة قابلة للتجديد، ويمكن إعفاء العضو منه بقرار من مفتي الجمهورية، في حال العجز عن العمل، أو إذا أتى أمر خطير أو هادر بمصالح المسلمين، ويضع المجلس نظامه الداخلي خلال شهر من تاريخ

---

(2) الشيخ حسن خالد (1921–1989)، مفتي الجمهورية اللبنانية السابق، أحد أبرز الشخصيات اللبنانية التي لعبت أدواراً مركزية، دينية وسياسية، في لبنان في النصف الثاني من القرن العشرين، منذ تعيينه مفتياً للجمهورية (1966) الى أن اغتيل في 15 أيار/مايو 1989. تخطى دوره الشأن الديني التقليدي ليطال الشأن السياسي في لبنان والعالم الاسلامي عموماً. كان الشيخ خالد صاحب كاريزما مؤثرة وحضور بارز، ومدركاً لطبيعة التركيبة اللبنانية المتعددة والمتنوعة ومواقع الخلل فيها، لذلك كان من دعاة إجراء اصلاحات جذرية في بنية النظام في تلك المرحلة، وقد ساهمت جهوده الحوارية وقوة حضوره وتأثيره الكبير على مختلف الأطراف في لبنان في تقريب وجهات النظر خلال الحرب الأهلية (1975 - 1990).

شروعه في العمل: مما يفيد أن المجلس الاستشاري هيئة قائمة بذاتها ولها نطاقها.

(هـ) ينشأ لدى مفتي الجمهورية صندوق مستقل، تحول إدارته وموارده وطرق الإنفاق منه بنظام خاص، يضعه المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى، وهذا يفيد بأنها مؤسسة مستقلة بذاتها.

وقد عدلت المادة السادسة من المرسوم 18، القرار رقم 50، تاريخ 1996/12/28، بأن حددت انتهاء ولاية مفتي الجمهورية اللبنانية: ببلوغه سن الثانية والسبعين على ألا تقل في مطلق الأحوال عن خمس سنوات.

وتمثل هذه الهيكلية التنظيمية، العناصر الأساسية لمفهوم دار الفتوى كمفهوم مؤسس، يمثل المسلمين لدى الدولة، مما لا مثيل له في أنظمة الدول العربية. فالمفتي، سواء بالمرسوم رقم 55/18، أو بمقتضى الأنظمة المعمول بها في الدول العربية، لا يتمتع بأي امتياز في التراتبية الدينية؛ طبقاً لأحكام الشريعة الإسلامية؛ لافتقاد مفهوم السلطة الروحية الأكليركية في الإسلام، لكنه يتمتع بمفهوم ولي الأمر في الأمور المحددة في أحكام المرسوم رقم 55/18.

المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى ومؤسسة الإفتاء

تتحدد سلطة مفتي الجمهورية اللبنانية: باعتباره المرجع الأعلى لسائر المجالس والدوائر الوقفية. وعنه تصدر قرارات التعيين كما أشرنا، وهذه المرجعية هي أساس مكونات دار الفتوى. لكن المجلس الشرعي الإسلامي الأعلى يمثل سلطة القرار والمشروعية. وقراراته نافذة بذاتها. وهي تمثل شؤون الأوقاف والدوائر الملحقة بمفتي الجمهورية المتمثلة بالصندوق المستقل وسائر الجوانب المالية. سواء منها ما كان يتعلق بموازانات الدوائر الوقفية. أو المؤسسات التي يصنع نظامها المجلس الشرعي في تكوين بنية دار الفتوى.

ومن مراجعة لمرحلة الثلاثينيات من القرن الماضي، ومع صدور القرار رقم 60، المعدل بالقرار 146، والخاص بتعداد الطوائف المعترف بها في لبنان: كان هناك اعتراض من المسلمين على تسميتهم بالطائفة: لأنهم من الوجهة التاريخية يمثلون القيمة التراثية والوطنية للدولة والمجتمع. ونظراً للرفض المطلق في هذا الخصوص: صدر القرار رقم 1939/50، بعدم تطبيق أحكام هذا القانون على المسلمين.

لكن السلطة الانتدابية أجرت استناداً إلى القرار رقم 10، في مرجعية أكبر موظف مسلم في السلطة التنفيذية تعديلا في الأنظمة المتعلقة بإدارة الأوقاف عام 1937؛ كي تكون تحت رعاية المفتي، بدلاً من

القاضي الشرعي كمرجع أعلى للوقف، الذي يمثل وفقاً للنظام اللبناني مؤسسة عامة لها ارتباط وثيق بالثروة العقارية للأوقاف والسيطرة عليها، وانعكاساتها في الإطار الديني والوطن معاً.

على ضوء هذه الأفكار، ومع تطور الوضع العام في التنافس السياسي والإداري، في ترتيب المراكز الإدارية والسياسية بين المسلمين والمسيحيين، رأى المهتمون بالشأن الإسلامي مع تشجيع خاص من استراتيجية البنية الطائفية إصدار المرسوم رقم 55/18: تم فيه تقرير منصب مفتي الجمهورية، كمرجع أعلى يتبع إدارياً مرجعية رئيس الوزراء: حيث انتقل تعيين المدير العام وأمين الفتوى من رئيس الوزراء المسلم السني إلى المجلس الشرعي ومفتي الجمهورية، ومن هنا يتضح أن منصب مفتي الجمهورية ودار الفتوى، تتناول مشكلات المسلمين في إطارَين، هما:

إطار الوظيفة الدينية والوقفية: وفقاً للأنظمة العثمانية.

إطار المعطيات السياسية العامة: باعتبار دار الفتوى حيث هي بيت حكمة المسلمين رسمياً تجاه الدولة والشأن العام.

خاتمة

إن المراكز المستحدثة التي أشرنا إليها، وهي المجلس الاستشاري الذي حدد له المرسوم رقم 18 أسساً تنظيمية لممارسة دوره، وكذلك الصندوق المستقل الذي يضبط الأموال، تأتي من خارج موازنات الدوائر الوقفية؛ لأن الموازنات الأخيرة منظمة فعلياً بأنظمة إدارة الوقف منذ العصر العثماني. فمهمة مؤسسة الأوقاف كبنية أساسية لدار الفتوى، هي ضبط أموال الوقف العائدة للأوقاف التي تشكل كل وحدة وقفية مستقلة بذاتها، ذات جهة محددة بالشخصية المعنوية، وبالتالي فإن الأموال المرصدة للمساجد القديمة من أوقافها، أو الأموال المرصدة من الواقفين للمؤسسات والمساجد عن طريق التبرع، هي أموال بمثابة أمانات في ميزانية المؤسسة الوقفية، يؤخذ عن عملية ضبطها وتحصيلها رسوم محددة في مالية الدوائر الوقفية، تضاف إلى الموارد الحرة من ارتباطها بمفهوم الوقف؛ لدعم نشاط المؤسسة الذي هو موضوع الصندوق المستقل من الوجهة النظرية؛ لأن الصندوق لم ينشأ عملياً.

وهنا لا بد من ملء فراغات المرسوم 55/18؛ بحيث يتم إنشاء المجلس الاستشاري الذي حدد المرسوم أسسه ووظيفته العامة، وكذلك الصندوق المستقل. لكن لا يوجد اهتمام بإنشاء المجلس الاستشاري، ولا بإنشاء نظام الصندوق المستقل، لمواجهة حاجات ومقتضيات الوظيفة الدينية، وتنظيمها وتشجيع المبادرة إلى الوقف، هذه الأمور لاتزال خارج آلية عمل دار الفتوى؛ حتى الآن، وهو مطلب إصلاحي يحتاج إلى قرار من المراجع المهتمة بتنمية هذه المؤسسة.

من هذا الجانب، نرى أن الوضع الحالي لمؤسسة دار الفتوى، يحتاج إلى تحديد استراتيجية تتصل بالأهداف القريبة والبعيدة لهذه المؤسسة، ضمن الواقع اللبناني ودوافع صدور المرسوم رقم 55/18، وبالخصوص ما يتعلق بتمثيل المسلمين رسمياً، وهو أمر يتصل بواقع تركيب الدولة اللبنانية، وهو مفهوم لا مثيل له في سائر البلاد العربية والإسلامية، وهذه الاستراتيجية غير واضحة، وهي تحتاج إلى وعي أساسي في تفعيل مرجعية، تعتبر بمثابة أولى الأمر في لبنان للشأن الإسلامي، لكن الأمر موضوع ولايتها، ما يزال خارج الضوابط التي وضع لها القانون مؤسسة دراسات يقوم بها المجلس الاستشاري من الوجهة النظرية.

المؤسسات الدينية الرسمية والفتوى

وسام فؤاد(*)

المراوحة بين الطرح البراغماتي الذي أسس له فيلسوف البراغماتية الأميركي وليم جيمس، حيث أسس للمنظور النفعي للدين قائلاً "إنه يجب أن نتمتع بإلهنا طالما لدينا إله". وسعيه لتوظيف فكرة الدين لتحقيق أقصى حد من المنفعة الاجتماعية لفكرة الدين، وبين الطرح الإسلامي الحداثي/الحركي الذي يعتبر الدين ثقافة الجماهير العربية. والذي مثل فقدانه في الخبرة الحداثية/التحديثية تفريغا للمشروعات القومية النهضوية المعاصرة من قوة دفعها الثقافية. إن المراوحة بين هذين التيارين تجعل القارئ ذا النزوع العلمي، يفطن إلى أن عنوان هذه الدراسة لا يحمل مضموناً قيمياً. كما قد يخلص إلى ذلك القارئ العابر. وإذا كان هذان التوجهان، المتباعدان تباعد المشرق والمغرب، قد أقرا القيمة الاجتماعية للدين؛ فقد كان من المهم التوقف عند الوظيفة الاجتماعية لهذه الظاهرة، وتقييمها لننظر إلى ما أسفرت عنه.

(*) كاتب وباحث مصري

حول مفهوم الفتوى[1]

الفتوى لغةً: اسم مصدر بمعنى الإفتاء، والجمع الفتاوى والفتاوي. يقال: أفتيته فَتْوى وفُتيا، إذا أجبته عن مسألته. والفُتيا: تبيين المُشْكِل من الأحكام. وتفاتوا إلى فلان: تحاكموا إليه وارتفعوا إليه في الفُتيا. والتفاتي: التخاصم. ويقال: أفتيت فلاناً رؤيا رآها، إذا عبَرْتها له، ومنه قوله تعالى حاكياً عن ملك مصر: ﴿يَا أَيهَا الْمَلأُ أَفْتُوني فِي رُؤْيَاي﴾ (يوسف: 43).

والاستفتاء لغةً: طلب الجواب عن الأمر المُشْكِل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾ (الكهف: 22). وقد يكون بمعنى مجرد السؤال، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَد خَلْقاً أَمْ مَنْ خَلَقْنَا﴾(الصافات: 11). قال المفسرون: أي اسألهم.

والفتوى في الاصطلاح: تبيين الحكم الشرعي عن دليلٍ لمن سأل عنه، وهذا يشمل السؤال في الوقائع وغيرها.

والمفتي لغةً: اسم فاعلم من أفتى: فمن أفتى مرة فهو مفتٍ، ولكنه يحمل في العرف الشرعي بمعنى أخص من ذلك، قال الصيرفي: هذا الاسم موضوع لمن قام للناس بأمر دينهم، وعَلِم جُمَل عموم القرآن وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك السنن والاستنباط، ولم يوضع لمن عَلِم مسألة وأدرك حقيقتها: فمن بَلَغ هذه المرتبة سموهُ بهذا الاسم، ومن استحقه أفتى

(1) الموسوعة الفقهية، الجزء الثاني والثلاثون، مادة: فتوى.

فيما استُفتي فيه، وقد قال الزركشي: المفتي من كان عالماً بجميع الأحكام الشرعية بالقوة القريبة من الفعل، وهذا إن قلنا بعدم تجزؤ الاجتهاد[2].

المجال العام

المجال العام هو تلك الأجندة التي تمثل اهتماماً من غالبية التيارات السياسية والثقافية والاجتماعية الموجودة في قطر ما في لحظة تاريخية معينة. ومن أهم من أرخ لهذا المفهوم الفيلسوف الألماني النقدي يورغن هابرماس. و"للمجال العام الحديث معنيان مترابطان: فهو يشير إلى كل من النقاش المفتوح بين أعضاء جماعة بشأن اهتماماتها المشتركة، وإلى نشاطات الدولة الأساسية في تحديد تلك الجماعة. ولهذا التصور المزدوج ما يوازيه بالنسبة للمجال الخاص. فهذا الأخير هو في آن معاً ما يقع خارج نطاق الدولة أو مدى بصرها، وما يعني الغايات الشخصية المميزة عن الخير العام، أو المسائل ذات الاهتمام العام المشروع[3].

وتفترض الحالة الليبرالية، أن تحقيق صالح الخاصة لأعضاء مجتمع ما، تنتهي بتحقيق الصالح العام: إلا أن الفلاسفة النقديين لا يتفقون كليا مع هذا الطرح. "فمع أن هذا التمييز يمكن مقارنته بالتقابل بين (المجال الخاص) و(المجال العام) إلا أنهما لا يتماثلان".

---

(2) الزركشي، البحر المحيط 358/2.

(3) مصطفى صالح كريم، قضايا حوارية: ما هو المجال العام والمجال الخاص..؟، صحيفة الاتحاد العراقية، صفحة مجتمع مدني، 27-03-2005.

من جهة يخضع العقل في العالم الحديث لجملة إملاءات تقوم بوظيفتها بحسب عقلانية الغاية والوسيلة، ومثال ذلك النموذجي فكرة السوق، ومن جهة أخرى تخضع الأفعال البشرية لإملاء القيم والمثل التي يتم تمريرُها عبر الاتصال البشري، ويتم تبنيها اجتماعيا لتشكل نسيج العالم الحياتي[4]. وهو ما يعني أن ضغوط علاقات القوة في المجتمع من ناحية وآليات بناء النموذج الثقافي العام هي التي تحدد شروط المجال العام.

ويمكن تحديد المجال العام في البحث المعاصر عبر عدد من القضايا المهمة مثل اتساع المشاركة السياسية، وجود مجالات عامة متعددة أو متداخلة، تأثير وسائل الاتصال الحديثة، ونوعية الخطاب النقدي العقلاني، وعلاقته بالنشاطات المشكلة للثقافة، وهذه القضايا هي أيضاً موضع بحث في النقاشات التي تتناول المجال العام الدولي، وتلح على موضوعات مثل حقوق الإنسان، والتحول الديمقراطي، وتدفق رؤوس الأموال والاستثمارات. والسؤال الأساسي فيما يتعلق بالمجال العام هو التالي: إلى أي مدى يمكن للخطاب الجمعي أن يحدد شروط الحياة الاجتماعية؟ وهو سؤالٌ حاسمٌ بالنسبة للبحوث البازغة في هذا الميدان[5]. غير أن ما اتفقنا عليه من وسيلتين لبناء المجال العام هما ما يزيدان هذه الأجندة أو ينقصان حجمها، فالمجال العام هو الفضاء العام للوعي الجمعي في المقام الأخير.

(4) فلاح المشعل، يورغن هابرماس رائد الخطاب السياسي النقدي المعاصر، صحيفة الصباح العراقية، صفحة ثقافة، 12-05-2006.

(5) مصطفى صالح كريم، مرجع سابق.

وفي علاقة الفتوى بالمجال العام: هل كانت النتائج إيجابيةً؟ وإذا كانت نوعية معينة من الفتاوى قد أدت على المستوى العالمي إلى أحداث الحادي عشر من سبتمبر/أيلول 2001. فكيف أثرت في الصعيد الداخلي القطري في بلداننا؟ هذا ما يدفعنا لبحث هذه الظاهرة ومحاولة عزل تطبيقاتها السلبية. فكيف السبيل إلى ذلك؟ تلك هي رحلة الورقة. فهذه الدراسة تحاول التركيز على الفتوى كإحدى أدوات التأثير الاجتماعي-الثقافي العام لظاهرة الدين. وتحاول استكشاف الضار والحميد في علاقة الفتوى ومؤسساتها بالمجال العام.

الإسلام والمجال العام والفتوى

يختلف فرقاءُ المشهد السياسي العربي، وربما العالمي حول علاقة الدين بالسياسة. فيذهب الاتجاه العلماني إلى أن الدين مجالُه الحياة الخاصة: وأنه لا ينسحب إلى المجال العام إلا في إطار الحدود الاجتماعية، التي تقتضيها متطلبات الديانة في التواصل: وفي المقابل، نجد ما عرفه المسرح العالمي بعامة، والعربي، وخصوصاً تيارات الإسلام السياسي، ترى في الإسلام رسالة عالمية شاملة لكل مجالات الحياة بتعاليمها: ومن بين هذه المجالات يقوم المجال السياسي كمجال أبرز يعين على صون الدين من خلال القرارات السيادية.

وفي المنتصف تقف عدةُ تياراتٍ، ترى ضرورة تأويل الحضور الديني في المجال العام بشكل يتراوح بين التراثية التي تجاوزها التاريخ،

أو الرمزية التي تعصف بها الواقعية السياسية أو حتى المثالية، التي تعد مرادفاً لمكتسبات التراث الإنساني بصورته العالمية، والتي يمكن الاستئناس بها كمصدر إلهام ضمن مصادر بناء التشريعات والأعراف القطرية والعامية. وتقف حقيقة موضوعية في النهاية على أرضيتين مختلفتين لتدعم الاتجاهين الثاني والثالث: مهما بلغت تحفظاتنا على إحداهما، ومهما فاضلنا بين التيارات الفرعية للتيار الآخر. هذه الحقيقة الموضوعية تتمثل في أن الصلة بين الإسلام كدينٍ والمجال العام لا يمكن إنكارها. وتقف هذه الرؤيةُ الموضوعيةُ على أرضيتين؛ تتمثلان فيما يلي:

الأولى: إن اعتبار الواقعية السياسية يدفع لقبول مبدأ التعاطي التحليلي مع تياراتٍ عريضةٍ يمكن القول أنها تكاد -دون تبسيط مخل- تشكلُ أحد الأعمدةِ الأساسية؛ إن لم تكن العمود الأساسي للتغيرات السياسية الحادثة في بيئتنا القطرية والإقليمية، بل العالمية أيضاً.

الثانية: افتراض قبول الحالة المنهجية التي تحكم العلوم الشرعية، وهي حالةٌ منهجيةٌ تعترف بها غالبية الدول العربية، وكثير من الدول العالمية؛ فإن علم الفقه يعرف نفسه باعتباره العلم الذي يدرس التكييف الشرعي لسلوك المكلف، ولا شك في أن السلوك السياسي ضمن سلوك المكلفين (الناس العاقلون البالغون أحرار الإرادة).

وبقدر ما يمكن تأكيد العلاقة بين الإسلام والمجال العام وفق بيناه سلفاً، بقدر ما يمكننا التعاطي مع أطروحات التيار التوفيقي الثالث،

وبالقدر نفسه لا يمكننا القبول بتأويل التيارات الفرعية المنتمية للتيار الثاني: التيار الإسلامي.

وهناك مداخل متعددة للربط بين المجال العام والإسلام كدين، منها المدخل الفكري، ومنها المدخل الحركي التنظيمي، ومنها المدخل الإفتائي، ومع تجاوز المدخلين الأولين؛ يمكن القول إن الفتوى كمدخلٍ من مداخل علاقة الدين بالمجال العام تعد أداةً لتشكيل اتجاهات الرأي العام: إما من خلال التعبئة الجماهيرية، أو باعتبارها أداةً من أدوات الهندسة الاجتماعية. وقد يكون اتجاه دور الفتوى كأداةٍ من أدوات الهندسة الاجتماعية دوراً يتعلق بالدولة، وعلاقة تحالفها مع المؤسسة التي تحتكر عملية الإفتاء، ويغلب عليه أن يكون مشروع دولة في إطار مشروع للتغيير الاجتماعي، أو إدارة المواجهات الخارجية؛ وليس مشروعاً تعدديا كالذي تشهده منطقتنا الآن على مستوى الصراعات السياسية الداخلية التي حملت عنوان "الإصلاح السياسي" خلال فترة ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وهذا ما يجعلنا نركزُ على المدخل الوظيفي التعبوي.

وثمة سببٌ آخر يدعونا إلى ترك التركيز على الفتوى باعتبارها أداةً من أدوات الهندسة الاجتماعية، إذ إن هذه الخبرة نادرة في عالمنا العربي، بل نادرة في أنحاء العالم. فباستثناء الخبرة الإيرانية المتميزة في مأسسة الفتوى على المستوى العام، ومع تجاوز ضحالة الخبرة السودانية في هذا المجال، مع استبعاد هذين النموذجين لا يتبقى حالة تطبيقية معاصرة أو حتى حديثة لهذا التعامل المنهجي مع الفتوى، بما في ذلك حالات التحالف الجزئية التي تمت بين زعماء عرب ومشايخ كبار.

وبطبيعة الحال، لا يمكن اعتبار خبرة العلاقة بين آل سعود وآل الشيخ من قبيل علاقات الهندسة الاجتماعية، فالأمر كان تحالفا سياسيا عقديا؛ ولم يمتد خارج نطاق التحالف للدعم الأيديولوجي والديني للقرار السياسي.

ويمكن في هذا الإطار رصد أربع وظائف عبر تاريخ الدول العربية منذ القرن السابع الميلادي/الثاني الهجري. وإن كنا سنركز على مصداقيتها المعاصرة أكثر من تلك التاريخية.

الأدوار السياسية للفتوى

في هذا السياق قام الباحث ببناء نموذج لوظيفة الفتوى يعتمدُ على الهدف من هذه الفتوى. فقد تكون الفتوى وسيلةً لرسم صورةٍ ذهنيةٍ عن فصيلٍ من الفصائل، وقد تكون وسيلةً لدفع الناس للاحتشاد خلفَ توجهٍ سياسي أو قرارٍ سياسي معينٍ، وقد تستهدف حسم المعركة السياسية لصالح فصيل من الفصائل السياسية، وقد تستهدف تمريرَ سلوك سياسي بغير فقدان الشرعية. وفي هذا الإطار لدينا أربع صور للوظيفة الإفتائية في المجال السياسي، يمكن توضيحها فيما يلي:

1 - فتاوى التعبئة السياسية

من أهم الأدوار المعاصرة للفتوى هو دورها المستخدم تباعاً في التعبئة السياسية. والتعبئة السياسية تعني تحويل الجماهير من

مجرد حشود إلى جماعات صاحبة موقف داعم لقرار سياسي يتخذه طرفٌ من أطراف العملية السياسية. ويمكن اعتبار التعبئة أحد الأدوار الفرعية لوظيفة الفتوى كأداة من أدوات الهندسة الاجتماعية. فالهندسة الاجتماعية تعني قيام الفتوى بدور في بناء الرأي العام على مستوى قومي، حيث يدفع المشروع السياسي القومي في دولة من الدول قدماً. وهذا الاتجاه لا ينفي وجود اتجاه عملي آخر يتعلق بتوظيف الفتوى في التعبئة على المستوى التعددي في الصراع. فمن المهم ألا ننسى أن بناء التحالفات الفصائلية الجماهيرية قد شهدت توظيفاً ملحوظاً من جانب التيار الإسلامي للفتوى: على مستوى تجنيد الأعضاء، أو كسب تعاطف الجماهير معها، أو لتعبئة الجماهير خلف أحد خياراتها.

وفي هذا الإطار يمكن التعرف إلى خلفية فتوى رئيس رابطة علماء المسلمين في قطاع غزة الدكتور مروان أبو راس التي تكفر من "يستحل الاعتراف بـ "إسرائيل" وتخرجه عن الإسلام[6]، وذلك في إطار ظاهرة الفلتان الأمني، والصراع بين حماس وفتح الذي شهده قطاع غزة منذ بواكير 2006 وحتى توقيت صدور الفتوى. ومن القبيل نفسه فتوى الدكتور يوسف القرضاوي بتحريم المحاكمات العسكرية[7]، وهي تلك الفتوى التي تستهدف تعبئة الجماهير ضد سياسة المحاكمات العسكرية التي ينتهجها النظام المصري في مواجهة الفصيل الإسلامي الأبرز في مصر: الإخوان المسلمون.

---

(6) محمد الصواف، في فلسطين.. فتوى تكفر من يعترف بـ(إسرائيل)، شبكة إسلام أون لاين. 19-11-2007.

(7) نهال مهدي، القرضاوي: المحاكمات العسكرية وتزوير الانتخابات حرام حرام، شبكة إسلام أون لاين، 06-03-2007.

وفي الإطار نفسه أيضاً يمكن فهم تلك الفتاوى التي شهدتها الجزائر، ولاتزال تشهدُها، والتي تحرم المشاركة في الانتخابات[8]. ويمكن فهم هذه الفتاوى في ضوء الصراع العلماني السلفي الذي تشهده الجزائر، وحتى في ضوء الصراع بين حركة مجتمع السلم: حركة مجتمع السلم (حمس) وبين (جبهة الإنقاذ الجزائرية)، برغم إجراءات المصالحة التي قام بها الرئيس الجزائري عبدالعزيز بوتفليقة. ويمكن إطلاق الحكم نفسه على كتب الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي حول التيارات السياسية القومية والليبرالية في المملكة السعودية التي يمكن فهمُها في إطارِ ما استقر في العرف السياسي السعودي من دعم الحركة الوهابية للدولة السعودية في مواجهة خصومها السياسيين[9].

2 - فتاوى تحريك الشرعية

الاتجاه الوظيفي الثاني من اتجاهات التعامل مع الفتوى باعتبارها أداةً من أدوات تحريك الشرعية، وتحريك الشرعية مصطلح نعني به تحرك فصيل سياسي لاكتساب الشرعية السياسية أو نزعها عن خصومه. والشرعية تعبيرٌ عن حالة رضا الجماهير عن فصيلٍ من الفصائل أو حكومةٍ من الحكومات. ووسائل اكتساب الشرعية متعددة: منها الإنجاز ومنها الكاريزما والالتزام بالقانون. وهناك أيضاً الشرعية الدينية... إلخ.

---

(8) هبة شكري، الجزائر.. انتخابات فوق صفيح ساخن، شبكة الأخبار العربية: محيط، 27-11-2007.

(9) راجع على سبيل المثال كتب الدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي، القومية، وهو كتاب ينتشر مجاناً على الإنترنت في عددٍ كبير من المنتديات السعودية وغير السعودية.

وقد شهدت الساحةُ العربيةُ منذ بَدء الخبرة الحداثية توظيف للفتاوى لاكتساب الشرعية أو نزع الشرعية عن الخصوم.

وتطبيقات هذه الوظيفة الإفتائية في تاريخنا العربي المعاصر تفوق الحصر، ولعلنا نقف على طرفٍ منها: فحيثيات دفاع قتلة الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات الذين استندوا إلى فتوى صدرت عن الأزهر الشريف العام 1970، بمقتضاها يتم تكفير كل من يتعامل مع إسرائيل باعتبارهم كفرة[10]. وتأتي هذه الفتوى في سياق نزع هذه الحركة الشرعية عن الرئيس المصري السادات واتهامه بالخيانة، وثمة فتوى للدكتور علي القرة داغي بأن قتلى فتح وحماس لا يستوون[11]؛ في إشارةٍ لتبعية فصيل فتح بتركيبته الآنية لإدارة الاحتلال الصهيوني، ومن ثم فإن الحديث عن اعتبار كليهما قتلى غير واردٍ، فهذه الفتوى ترى أن قتلى حماس شهداء، لأنهم مقاومون، بينما عناصر فتح هم محض قتلى بسبب دفاعهم عن فصيلٍ وثيق الصلة بدولة الاحتلال.

ولعل أبرز الفتاوى في هذا الصدد تلك الفتوى التي صدرت عن الشيخ صالح اللحيدان رئيس المجلس الأعلى للقضاء في السعودية التي وصف فيها التظاهرات التي تقوم بها جماهير الشعب العربي بأنها فسادٌ في الأرض، وقرنها بالحديث عن أن أول مظاهرة شهدها الإسلام في

(10) سعاد سليمان، فتاوى المشايخ تحت أحذية الحكام، صحيفة السياسي الإلكترونية المصرية، 10-08-2008.

(11) إسلام عبد العزيز، القره داغي: قتلى فتح وحماس لا يستوون، شبكة إسلام أون لاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 17-06-2007.

عهد الخليفة عثمان بن عفان كانت شراً وبلاءً على الأمة الإسلامية[12]. وبرغم أن الفتوى يمكن فهمُها في أكثر من سياقٍ: لعل أهمها العداء السني الشيعي؛ حيث إن الفتوى صدرت في ضوء الاعتداء على لبنان، إلا أن بنية الفتوى تنصب على مواجهة المعارضة الداخلية، وليس الموقف من حزب الله. وفي الإطار نفسه أيضاً نتفهم فتوى المفتي العام السوري الشيخ أحمد الحسون بأن حضور القمة العربية في دمشق هو فرض عين على كل حاكم عربي، وأن من يتخلف عن القمة من دون عذرٍ صحي فهو آثمٌ، وأن لا عذرٌ لأي حاكم يتخلف عن قمة دمشق[13].

ولا شك في أن الهدف من هذه الفتوى إحراج الإدارات العربية الحاكمة أمام شعوبها، وهز شرعيتها في حال رفضها مؤازرة سورية أمام حالة الحصار المفروض عليها. ومع معاودة الساحة الفلسطينية مرة أخرى؛ نجد أن مواقع حركة فتح قد شهدت خلال العامين الماضيين سلسلةً من الفتاوى والمقالات بعضها للشيخ شاكر الحيران تحرض على قتل أفراد حركة حماس، وتصفهم بـ "الخوارج" الذين يجب قتالهم[14]. وكما هو واضحٌ؛ فإن هذه الفتاوى تستهدف تجريد حركة حماس من الشرعية الدينية واتهامهم بالخروج عن الحاكم المسلم: مما يجعل سلوكهم شبيهاً بخروج الخوارج على الخليفة المسلم الرابع علي بن أبي طالب.

---

(12) موقع سي إن إن العربي، صحف: اللحيدان يفتي بفساد المظاهرات، 03-02-2009.

(13) محمد صادق دياب، لماذا احتاجت قمة دمشق إلى فتوى؟!، صحيفة الشرق الأوسط السعودية، 23-03-2008.

(14) محمد الصواف، في غزة.. حرب فتاوى تؤجج حرب البنادق، شبكة إسلام أون لاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 16-06-2007.

3 - فتاوى الحسم السياسي

هذا النوع من الفتاوى يرتبط بوظيفة تخطيء طرفٍ سياسي في لحظةٍ تاريخيةٍ حرجة. وهو ما يؤدي لحسم الظرف السياسي لصالح الطرف أو الأطراف الأخرى التي لا تلتبس بموضوع الفتوى. وتختلف هذه الوظيفة الإفتائية عن وظيفة تحريك الشرعية في أن وظيفة تحريك الشرعية ترتبط برسم صورةٍ ذهنيةٍ مستمرةٍ تجعل الطرف المتلبس بسلوك موضوع الفتوى إما حائزٍ للشرعية أو فاقدٍ لها، أما فتوى الحسم فإنها تأتي في لحظاتٍ تاريخيةٍ لتحول أطراف اللعبة السياسية إلى رابحٍ أو خاسرٍ.

وفي هذا الإطار يمكن التعرف إلى خلفية فتوى رئيس رابطة علماء المسلمين في قطاع غزة الدكتور مروان أبو راس التي تكفر من "يستحل" الاعتراف بـ "إسرائيل" وتخرجه عن الإسلام[15]، وذلك في إطار استعداد المنطقة لاستقبال مؤتمر أنابوليس الذي كانت تنوي الإدارة الأميركية من خلاله الحصول على تعهداتٍ من السلطة الفلسطينية بوقف العنف وتسليم سلاح المقاومة في مقابل رفع الحصار. وقبيل شهور، أثناء الاستعداد للانتخابات بالكويت صدرت فتوى منسوبة لعميد كلية الشريعة الدكتور محمد الطباطبائي بجامعة الكويت مفادها أن من حق ولي الأمر توجيه صوت البنت أو الزوجة أو الأخت للمرشح الذي يريد، وأن عليها الطاعة[16]. ولا شك في أن مثل هذه الفتوى سوف تخلق حالةً من تجييش

---

(15) محمد الصواف، في فلسطين... مصدر سابق.

(16) وزارة الإعلام الكويتية، قطاع الأخبار والبرامج السياسية، إدارة رصد الأخبار، جدل في الكويت حول فتوى اقتراع الزوجة في الانتخابات حسب رغبة زوجها، 03-02-2009.

أصوات النساء خلف المرشحين ذوي الخلفية المحافظة، التي يروى أن الدكتور الطباطبائي تبرأ منها.

وفي الإطار الوظيفي نفسه أيضاً نجد فتوى الدكتور يوسف القرضاوي التي يفتي فيها بتحريم تزوير الانتخابات[17]. وجاء ذلك قبيل انتخابات مجلس الشعب المصرية في 2005، وأعاد الشيخ نشرها لاحقاً بسبب الخلاف الحمسوي الجبهوي قبيل انتخابات بلدية الجزائر. ومن ذلك أن جناحاً من حزب الإصلاح أصدر فتوى دينية تحرم أخذ صور للنساء في لجان مراجعة وتعديل جداول الناخبين، وتعتبر ذلك من الأمور المخالفة للشرع حسب زعمهم[18]. وكان الهدف من هذه الفتوى تعطيل شريحة من الناخبين عن التوجه للانتخابات التي كان التجمع اليمني للإصلاح قد دعا سابقاً إلى مقاطعتها.

ولا ننسى في السياق نفسه أن الجهود التي بذلت لتمرير الاتفاقية الأمنية الأميركية العراقية التي صيغت لتضفي شرعيةً على الوجود العسكري الأميركي في العراق؛ فقد تعرضت هذه الجهود إلى انتكاسةٍ كبيرةٍ عندما أصدرت هيئة علماء العراق فتوى تحرم هذه الاتفاقية باعتبارها باطلةً من أساسها، ولا تنعقد شرعاً؛ وأن ليس لأحدٍ أن يلزم

(17) نهال مهدي، القرضاوي. المحاكمات العسكرية وتزوير الانتخابات حرام حرام، شبكة إسلام أونلاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 06-03-2007.

(18) المؤتمر نت، بعد فشل دعواتهم للمقاطعة.. فتوى إصلاحية تُحرّم تصوير النساء للإنتخابات، 20-11-2008.

بها الأمة حتى لو عقدها أمير المؤمنين؛ لأنها تخالف الشرع بجعلها المسلم يقاتل تحت إمرة غير المسلم[19].

4 - فتاوى تمرير السياسات

تستخدم الفتوى أيضاً على الصعيد الداخلي، وفي إطار صراع عميق لتمرير قرارات وقوانين حكومية تتعلق بعموم المجتمع، وربما لا توافق مصالح الأغلبية، أو تعكس مصالح نخبة ضيقة. وأمثلة ذلك كثيرةٌ في عالمنا العربي.

ومن ذلك أنه في مصر عام 1992، وعند مناقشة تعديل مشروع قانون العلاقة بين المالك والمستأجر فى الأرض؛ طلبت الحكومة المصرية فتوى بهدف تمرير قانون لإعطاء المالك الحق فى فسخ عقد الإيجار وطرد المستأجر من الأرض؛ حتى ولو كان المستأجر ملتزماً بجميع بنود العقد ويسدد الإيجار المنصوص عليه و يسدد الزيادة المقررة دورياً فى مواعيدها. ووفر الدكتور محمد سيد طنطاوي، مفتي الديار المصرية آنذاك للحكومة مثل هذه الفتوى[20]. ومن ذلك أيضاً تلك الفتاوى التي صدرت عن مجموعةٍ من الفقهاء السعوديين بتحريم نصرة حزب الله

(19) طالع نص الطبعة الشيعية لهذه الفتوى في: نيوزماتيك/النجف، الحائري يجدد تحريمه الاتفاقية الأمنية بين العراق وأميركا، موقع العراق الآن، 21-10-2008. كما يمكن مطالعة الطبعة السنية في- موقع المفكر العراقي محمد أحمد الراشد، فتوى بتحريم التوقيع على المعاهدة العراقية الأميركية، موقع الراشد، 19-10-2008.

(20) أحمد الدسوقي، مقالات يسارية عن التعديلات الدستورية، موقع انفراد: نقلاً عن حسين عبد الرازق، 27-01-2007.

أو حتى الدعاء له، وذلك إبان حرب إسرائيل على جنوب لبنان في العام 2006[21]، ويمكن القول إن هدفها هو الدعم المتبادل المتفق عليه لساسة المملكة السعودية في مواقفهم السياسية الإقليمية والمحلية، وتمرير سياسة التحفظ السعودي حيال تقديم الدعم لحزب الله في معركته مع إدارة الاحتلال الصهيوني.

ومن القبيل نفسه، نجد تلك الفتوى التي دعم بها شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي اتجاه الإدارة المصرية لسجن الصحافيين، وذلك بإفتائه بتحريم شراء الصحف التي تنشر الشائعات، وكذلك إفتاؤه بجلد الصحافيين "الكاذبين" حسب وصفه بـ 80 جلدة، مشيراً ضمناً إلى أزمة حرية الصحافة، والتي تشتعل في هذه الآونة بين السلطات في مصر والصحافيين، والتي اتهم فيها أربعة رؤساء تحرير لصحف معارضة ومستقلة بإشاعة أخبار كاذبة عن مرض الرئيس المصري[22].

وبصرف النظر عن موقفنا من القضية التالية، يجب النظر لتوظيف الفتوى؛ حيث أعلنت السفيرة مشيرة خطاب الأمين العام للمجلس القومي للأمومة والطفولة أن شيخ الأزهر الدكتور محمد سيد طنطاوي قد وافق على تجريم الختان ضمن رده على تساؤلات للمجلس بشأن الموقف الشرعي من بعض التعديلات على قانون الطفل يسعى المجلس لإقرارها، ومن شأنها أن تؤدي إلى توقيع عقوبة مناسبة على "ممارسة ختان الإناث".

(21) المؤتمر نت، دعاة يرفضون فتاوى سعودية ضد حزب الله، 30-07-2006.

(22) شيماء عيسى، أحدث فتاوى شيخ الأزهر السياسية، شبكة محيط الإخبارية، 15-10-2007.

ومن يمارس "العنف الأسري" و"الإيذاء البدني ضد الأطفال"[23].
وأصدرت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية فتوى تحيل إلى أمير البلاد أمر حسم الخلاف الدائر حول منح المرأة حقوقها السياسية. وأشارت الوزارة في فتواها إلى أنها وجدت أن هناك ثلاثة آراء مختلفة في هذه المسألة: الأول يحرم المرأة من الترشح، أو الانتخاب؛ والثاني يؤيد حقها السياسي بالكامل، أما الثالث فيؤيد حق التصويت فقط دون الترشح. وأكد بيان الهيئة أنه بالنظر إلى أننا إزاء مسألة خلافية في الإسلام؛ فإن القاعدة الفقهية في هذه الأحوال أن يحسم الحاكم الموضوع[24].

وفي إطار رغبة الحكومة المصرية في تمرير قانون زراعة الأعضاء:
أفتى مجمع البحوث الإسلامية الأمر في ختام مؤتمره السنوي لعام 2009 بعد إعلانه صراحة أن موت جذع المخ أو موت الدماغ أو ما يسمى بالموت الإكلينيكي موتٌ حقيقي، مع إباحة الحصول على أعضاء جسده ونقلها لإنسان مريض، بشرط موافقته قبل وفاته أو والديه أو أحدهما، أو وليه الشرعي، أكد المشاركون في الاجتماع جواز تبرع الإنسان البالغ العاقل غير المكره بجزء من أجزاء جسده، بلا فرق في ذلك بين التبرع للأقارب أو غيرهم، شريطة أن يكون على سبيل الهبة دون أي مقابلٍ مادي، وألا يكون العضو المنقول عضواً أساسيا للحياة، أو يعطل وظيفة أساسية في حياته، وألا يكون العضو حاملاً للصفات الوراثية، ولا من العورات المغلظة، وألا

(23) محمد جمال عرفة، حفاظاً على جسد المرأة.. الأزهر يوافق على تجريم ختان الإناث، مجلة عالم أسما، 2007-05-20.

(24) صحيفة الشرق الأوسط السعودية، فتوى كويتية تحيل الخلاف على حقوق المرأة السياسية إلى الأمير لحسمه، 2005-03-20.

يعود بهذا التبرع أي ضررٍ على المتبرع، وأن يغلب على الظن منفعة المنقول إليه العضو، وألا توجد وسيلة أخرى تغني عن نقل الأعضاء.

أولاً: فتاوى ذات وظيفة تعبوية

سبق أن عرضنا لتوزيع الفتوى من حيث الوظائف التي تقوم بها أو الأهداف المرتبطة بانتهاجها، وفي هذا المحور سنعرض لتقسيم الفتوى من حيث تأثيرها، وسيتم تقسيم الفتاوى وفق معيار موضوعها المركزي، حيث تنقسم في المشهد السياسي العربي إلى قسمين رئيسيين: أولهما الفتاوى ذات الطبيعة العقدية، وثانيهما الفتاوى ذات الطبيعة الفقهية، سواء في ذلك أكان هدفها التعبئة أم الحسم أم تحريك الشرعية أم تمرير القرارات والسياسات.

ثانياً: الفتاوى ذات الطبيعة العقدية

الفتاوى ذات الطبيعة العقدية هي تلك التي تتناول الإيمان أو الكفر. وهذه الفتاوى ما تزال فاعلة في الساحة العربية، على الرغم من خفوت مشهد الاستقطاب الحاد في عقد الثمانينيات من القرن الماضي. ويتوقع الخبراء أن هذا النوع من الفتاوى لن يختفي في المستقبل القريب.

ويرى الخبراء أن السبب الأساسي لتوقع استمرار التكفير في الثقافة الإسلامية وإدارة الصراعات السياسية عبر الفتوى يكمن في أن

التكفير ما يزال هو السلاح الأكثر فاعلية في الصراعات الدائرة. أياً كانت هذه الصراعات[25]. والتوقعات السائدة ترجع ذلك إلى أنه لم تحدث تطوراتٌ مؤثرةٌ في مسألة استخدام الدين في العملية السياسة. أياً كان نوع هذه الصراعات، وهو ما يرتب خوضها تحت شعارات دينية. حيث ما تزال الحجج الفاعلة في القديم تقوم بالدور نفسه اليوم.

وإن كان هذا هو المصدر السياسي لتوقع استمرار هذه الظاهرة في المستقبل حتى حين، فإن هذا السبب يلحق به سببٌ آخر ثقافي. فالجذور الفكرية لعلمية التكفير في التراث الإسلامي ممتدة إلى مسافات بعيدة، ويشكل أساساً مهما في تشكيل المذاهب الإسلامية منذ نشأتها الأولى. ومن يتصفح كتب العقائد الأساسية يجد فيها كماً هائلاً من التكفير المتبادل بين المذاهب المختلفة. كل مذهبٍ يكفرُ الآخرَ بالحجج نفسها تقريباً. الانحراف عن الدين القويم والسنة المطهرة كان دائماً يمثل الحجج الأقوى التي يستند عليها التكفير.

يكمن، تحت هذا الغطاء من الحجج، الصراع الإيديولوجي كفاعلٍ رئيسٍ ومحرك أساسي لحرب التكفير المتبادلة[26]. ولم يعقب هذا حالة تجديد: بل إن التفكير الديني عموماً لم يتم نقدُه بشكلٍ مؤثرٍ وفعالٍ، وبالتالي فإن الأحداث لابد أن تستمر في الخط ذاته حتى اليوم. وفي مختلف الدول الإسلامية، تمارس الاختلافات الفكرية غالباً بسلاح التكفير، تحت

---

(25) عبد الله المطيري، كيف يمكن نزع فتيل فتاوى التكفير؟، المؤتمر نت، 21-02-2008.

(26) المرجع السابق.

راية الفتوى. وكثيراً ما كانت فتوى التكفير جاهزةً وفاعلةً داخل الاختلافات الفكرية في البلدان. تقدم باستمرار ضد المخالفين والخارجين عن الخط المذهبي السائد صاحب الكلمة الأولى والأخيرة.

ولعلنا نلمس هذا التوجه الموضوعي في الفتوى داخل فلسطين إبان الخلاف المستعر بين حركتي حماس وفتح، ومن ذلك فتوى رئيس رابطة علماء المسلمين في قطاع غزة، الدكتور مروان أبو راس، تكفر من "يستحل الاعتراف بـ "إسرائيل" وتخرجه عن الإسلام[27]. وقد سبق أن عرضنا لحيثيات دفاع قتلة السادات الذين استندوا إلى فتوى صدرت عن الأزهر الشريف عام 1970، بمقتضاها يتم تكفير كل من يتعامل مع إسرائيل باعتبارهم كفره[28]. كما أن إطلالة على كتب علماء التيار السلفي الوهابي يمكننا أن نجد معها حالة تكفير واسعة النطاق حيال الفكر القومي بخاصة والعلماني بعامة؛ إضافة إلى سياسة التكفير التي تمثل القاعدة في التعاطي مع الحالة الشيعية[29]. وما فتاوى ردة بعض الروائيين والمفكرين منا ببعيد.

ثانيا: الفتاوى ذات الطبيعة الفقهية

أما الفتاوى ذات الطبيعة الفقهية، فهي تلك الفتاوى التي تصدر أحكام الحل والحرمة والندب والكراهة والإباحة والوجوب. ولن نطيل في

(27) محمد الصواف. في فلسطين. مصدر سابق.

(28) سعاد سليمان، فتاوى المشايخ تحت أحذية الحكام، صحيفة السياسي الإلكترونية المصرية. 10-08-2008.

(29) يمكن على سبيل المثال مطالعة كتاب القومية للدكتور سفر بن عبد الرحمن الحوالي. والجدير بالذكر أن لفضيلته أكثر من ستة كتب في هذا السياق التكفيري.

إسهاب الأمثلة، ويكفينا في هذا الإطار فتوى الدكتور يوسف القرضاوي، التي يفتي فيها بتحريم تزوير الانتخابات[30].

والجدير بالذكر، أن تحليل المرصود من الفتاوى خلال العشرين عاماً الأخيرة، يفضي إلى إدراك كثافة استخدام الفتاوى ذات الطبيعة الفقهية مقارنة بتلك ذات الطبيعة العقدية. ولعل ذلك يرجع إلى عاملين بالغي الأهمية يمثلان قيداً على استخدام الفتاوى ذات الطبيعة العقدية. القيد الأول ذاتي يتمثل في وجود شق معتبر من التراث يحرص على تضييق نطاق استخدام فقه التكفير حيال الأعيان، وإن كان يطلقه في حال التحديد بالصفة وفق قواعده المحددة[31]. ويؤثر هذا في الفتوى بصورة قوية باعتبار أن الفتاوى موضوعها الوقائع وأطرافها بصورة مباشرة. أما السبب الآخر فهو سبب موضوعي يرجع إلى البيئة التي تحركت فيها الحركات الإسلامية خلال الأعوام العشرين المنصرمة، حيث اتبعت القوى السياسية عدداً من وسائل القوة الناعمة مع الحركات الإسلامية أدت إلى تقليص لجوئها لهذا التوجه الإفتائي ذي الطبيعة العقدية، والذي غلب عليه فتاوى الردة[32].

---

(30) نهال مهدي، القرضاوي: المحاكمات العسكرية وتزوير الانتخابات حرام حرام، شبكة إسلام أونلاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 06-03-2007.

(31) لمزيد تفصيل عن هذا الاتجاه في الضوابط على الفقه العقدي يمكن مراجعة كتاب: محمد عمارة، فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية، الطبعة: الأولى، 2006.

(32) عبدالحميد الأنصاري، سلاح الردة سيف مصلت على رقاب الكتاب، موقع تنوير، د.ت.

جهات الفتاوى التعبوية

لا يفوتنا في هذا الصدد أن نتحدث عن ملمحٍ آخر يرسم خريطةَ تلك الفتاوى التي تصدر في مجال التعبئة السياسية من جهة مصدرها. وفي هذا الصدد يكون لدينا مصدران مركزيان:

1 - الفتاوى الفردية

تلك الفتاوى الصادرة عن فقيهٍ أو عالمٍ شرعي واحدٍ بصفته، لا يشاركه في بناء رؤية فقه الواقع المرتبط بموضوعها أحدٌ، ولا يتكاتف معه لاستعراض أوجهها ومسائلها الفرعية باحث شرعي أو باحثون. ومن قبيل ذلك النوع من الفتاوى ما أفتى به الدكتور عوض القرني من استهداف المصالح الإسرائيلية في جميع أنحاء العالم، ردا على المجزرة التي ارتكبها الاحتلال اليوم السبت ضد قطاع غزة، وأسفرت حتى مساء اليوم عن استشهاد 225 فلسطينيا وإصابة أكثر من 700 آخرين بجروح، وهي الفتوى التي طالب فيها الدكتور عوض القرني الإدارة الأميركية الجديدة بأن تعيد حساباتها في علاقاتها مع المسلمين، مشيراً إلى وجود "مؤامرة عربية" أسهمت في تجرؤ الصهاينة على القيام بهذه المجازر[33]. وأقل ما يقال حيال هذه الفتوى إنها كانت تستلزم وجود فريق بحثي متخصص في العلوم السياسية يقوم بتقدير المآلات العملية لهذه الفتوى حتى لا تتسبب في كارثة.

(33) وض القرني: أسيلوا دماء الإسرائيليين في كل مكان، شبكة إسلام أون لاين.نت، صفحة أخبار وتحليلات، 27 12 2008.

2 - الفتاوى الجماعية

وهي الصادرة عن مؤسسات الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، أو مجامع فقهية (مجامع البحوث الإسلامية التابعة لوزارات أوقاف أو إرشاد بعض الدول العربية) أو مؤتمرات متخصصة (مؤتمر الفتوى في عالم مفتوح: الكويت، سبتمبر 2008 مؤتمر الفتوى وضوابطها: مكة، يناير 2009. والعمل في هذا الفتاوى الجماعية يكون أفضل حالاً بكثيرٍ منه في الفتاوى الفردية؛ إذ يثير النقاش في القضايا المتخصصة قضايا واعتبارات تجعل الاجتهاد الفقهي أكثر حنكةً وحبكةً.

غير أن المهم أن نشير إلى أنه باستثناء القضايا ذات الطبيعة العلمية المحضة (يمكن تقييم هذا الموقف من خلال فتوى مجمع البحوث الإسلامية في ختام مؤتمره السنوي لعام 2009 حول جواز اتخاذ الأعضاء من الموتى الإكلينيكيين؛ بعد إعلانه أن موت جذع المخ أو موت الدماغ أو ما يسمى بالموت الإكلينيكي موتٌ حقيقي)[34]، لا نكاد نجد هذه المجامع الفقهية والمؤتمرات تستمع لآراء خبراء ومتخصصين، وخصوصاً إذا تعلق الأمر بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. بل إن مجمع البحوث الإسلامية المصري مكونٌ من خمس لجان ليس من بينها لجان دائمة ذات طبيعة تخصصية في غير العلوم الاجتماعية. وغياب هذه اللجان المتخصصة عن المجامع والتنظيمات العلمائية تهز الثقة بفتاواها. والحال نفسها ينطبق على الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي تأسس لمعالجة التفريط الصادر

(34) خالد عفيفي وإسلام توفيق، مرجع سابق.

عن المجالس العلمية القطرية، حيث يتكون من سبع لجان؛ هي: لجنة العضوية، ولجنة الفقه والإفتاء، ولجنة الثقافة والفكر والبحوث، ولجنة القضايا الإسلامية، ولجنة الإعلام والعلاقات العامة، ولجنة الترجمة والتأليف، ولجنة الحوار، وليس من بينها لجنة واحدة متخصصة في غير العلوم الشرعية[35].

تقييم الوظيفة التعبوية للفتوى

عندما تناولنا الفتاوى من حيث نطاقها، كان لدينا في موضوعها اتجاهان: الفقهي والعقدي، كما كان لدينا في تصويرها من حيث مصدرها جهتان: الجهة الفردية والجهة الجماعية. ويحاول هذا المحور تقديم تصور تقييمي للفتوى من هذه الزوايا، متضمناً تقييم تقسيماتها الوظيفية.

إطار فتاوى الأمة

في محاولة لبناء نموذجٍ يحكم الفتوى في المجال العام، يرى الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل أن "الفقه هو حسن الفهم، والفقه في الاصطلاح- علم الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية. ولهذا الفقه أصوله التي تعالج أدلته الإجمالية وكيفية الاجتهاد فيها واستنباط الأحكام، وقواعد ذلك، وشروط مَنْ يقوم به. وبالمقابل عرف الفكر الإسلامي فقهاً يعني بالأمور الكلية، المطردة غالباً، والتي

(35) راجع صفحة اللجان والفروع بموقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين.

تشمل قطاعاتٍ كبيرةً من البشر، وربما تكتنف البشرية كلها، الفقه الحضاري إذن- هو حسن الفهم للمسألة الحضارية برمتها، وللمسائل المتفرعة عنها، بما فيه من تكليف كلي وتنظيمات وتأسيسات داخل الحضارة الواحدة وفيما بين الحضارات"[36].

يرى الدكتور سيف، في هذا النموذج الفقهي الحضاري، أنه يبدأ من الاستيعاب الحضاري، للقضايا والقيم والأفكار، من كل الجوانب، من حيث أصلها وأجوائها وملابساتها وتفرعاتها، ثم الإدراك الحضاري لمنزلة قضايا الحضارات بين المقاصد والوسائل، والعام والخاص، والعالميات والخصوصيات، إلى أن يصل هذا الفقه إلى توجيه "السلوك الحضاري": ليخرج إلى حيز الإفادة العملية فرديا وجماعيا، وممارسةً في الحياة، وليصل إلى وضع المناهج الحركية الحضارية لسلوك الأمم، مواكباً الفطر النقية والرسالات الإلهية والاعتبار بالحوادث والأخبار بما يحرك عناصر الفاعلية الإنسانية والأممية حضاريا، فتحقق الأمم ذاتها وبناءها ونماءها وبقاءها، وتحقق البشرية تعارفها وتعي تدافعها، وترضى بتداول المواقع في توازنٍ وميزانٍ، لا عن تخاذلٍ وهوانٍ، ولا عن استكبارٍ وطغيانٍ[37].

وفي هذا السياق وضع سيف تقويماً معياريا لمفهوم فتاوى الأمة، وتعنى أن تتعرف إلى مقتضيات ومتطلبات ومكنونات مفهوم الأمة، من حيث

(36) سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، فتاوى الأمة وأصول الفقه الحضاري، بحث منشور في كتاب: منهجية الإفتاء في عالم مفتوح: الواقع الماثل والأمل المرتجى، ص87.
(37) المرجع السابق.

مصالحها وقضاياها والأدوار المنوطة بها والخطاب المتوجة إلى فئاتها، ووعي الأمة وتكوينه والمقاصد المتعلقة بالأمة، والنظر المتكامل لقضاياها المتنوعة وتحدياتها الكلية، الأمة في فتواها وجب أن تكون استراتيجيةً وحضاريةً ومستقبليةً بما يعبر عن ضرورات تأسيس علوم للتدبر والتدبير بما يتعلق بعناصر الأمة الجامعة بما يحرك دافعيتها. فتاوى الأمة حالة تحرك عموم الأمة[38].

تضع هذه المقولات معياراً أوليا، نقيس عليه الجدوى الاجتماعية لبناء الفتوى. والرؤية في هذا الإطار تميز بين مستويين للفتوى والعملية الإفتائية: فهناك المستوى الجزئي الذي ينجز الفتاوى على المستوى الفردي، أو على مستوى الجماعات الصغيرة، وهناك المستوى الكلي الذي يتعامل مع قضايا الأمة باعتبارها أمةً تضم ملايين البشر؛ ما لم تتخطَ ذلك إلى الحيز العالمي الذي يعني أن الفتوى في إطاره تمس حياة ومصالح مليارات البشر.

وفي هذا الإطار يمكن أن نخلص إلى خصائص الفتوى التي تصدر على المستوى الكلي، وأولها اتسام الفتوى بجماعية الاجتهاد، وتحديدها مصالح الأمة الجوهرية والمعتبرة، وتحديد الأخطار والأضرار المترتبة على البدائل التي تطرحها الفتوى، ثم يأتي بعد ذلك دور الفتوى في ترتيب المواقف وتحديد الأدوار. وما لا يقل أهمية عن هذه الخصائص

(38) المرجع السابق، ص91.

البنائية للفتوى الكلية أن نتحدث عن شروطها التي من أهمها مقام الفتوى الذي يعمي خطورتها التي بدورها تعني ألا نقلل بمقام الفتوى فنعمل على تحويل كل قضايانا إلى فتاوى. والأهم أن الفتوى على المستوى الكلي تعني الانفصال بين خيارات الفصائل: بما في ذلك الحكومات، وبين ضرورات الأمة. وهذا الفصل للتمايز؛ فهو ما يجعل لضرورات الأمة أولوية تسبق خيارات الفصائل دوماً.

ولابد من وقفة توضيحية مع ضابط جماعية الفتوى. فهذا الضابط لا يعني فقط أن فتاوى الأمة يتصدى لها جهدٌ إفتائي جماعي من جانب علماءٍ متخصصين في العلوم الشرعية وحسب، بل يجب أن ينضم إليهم جانبٌ متخصصٌ في العلوم الإنسانية والاجتماعية: خبراء في الإعلام والعلوم السياسية والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس، وذلك تبعاً لطبيعة كل قضية.

وهذا الطرح القياسي الذي يؤطره مفهوم فتاوى الأمة يمكن وضع معايير موضوعية هي أقرب لأطروحة جودة نقيس عليها كفاءة العملية الإفتائية المتعلقة بفتاوى الأمة. والإطلالة الاختبارية الأولى على الفتاوى التي سقناها عاليه تبين خلوها من هذه المعايير وتلك الشروط. وثمة خبراء ومراقبون ناقشوا جدوى الفتاوى السياسية التي تصدر عن متخصصي العلوم الشرعية وحدهم[39].

(39) وسام فؤاد، فتوى الغاز.. وتجديد البنية المؤسسية الفقهية، شبكة إسلام أون لاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 2008-08-03.

فغالبية الفتاوى التي عرضنا لها لا تعبر عن حالة اجتهادٍ جماعي.
ولو أخذنا نموذجاً لفتاوى الأمة سنجد أن من القضايا التي ثارت مؤخراً في الكويت قضية "قانون الاستقرار المالي" الذي أقره مجلس الوزراء الكويتي بعد إعداد خطته الاقتصادية السرية من قبل الفريق المكلف بمعالجة انعكاسات الأزمة الاقتصادية برئاسة الشيخ سالم الصباح، محافظ البنك المركزي الكويتي وعضوية عدد من الكفاءات الاقتصادية التي نصت على دعم الشركات الاستثمارية المتعثرة وتوفير السيولة اللازمة للبنوك الكويتية بمبالغ من المتوقع أن تصل إلى سبعة مليارات دينار كويتي، رفض نواب البرلمان الكويتي القانون لأنه لا يعكس سوى توجه حكومي لاستنزاف المال العام باتجاه مساعدة أصحاب القروض الكبيرة في حين ينسون المواطنين العاديين. واستند النواب وفي مقدمتهم النائب السلفي خالد السلطان إلى فتوى تعود للشيخ الراحل محمد بن عثيمين تنص على عدم جواز شراء الدّين بالدّين[40]. وبرغم أن التيار الرافض للقانون ضم نواباً ليبراليين وإسلاميين ومستقلين، إلا أنهم اعتمدوا في رفضهم للقانون على إحصاءات من وزارة الداخلية عن عدد المحبوسين بسبب قروضٍ شخصيةٍ، ولم يكن لهم دراسة أعدها بيتُ خبرةٍ أو عالمٌ اقتصادي بارزٌ متخصصٌ في دراسة الأزمات المالية العالمية وتأثيراتها الاقتصادية. كما أنهم اعتمدوا على فتوى عالم شرعي واحدٍ، ميتٍ، غير متخصصٍ في الاقتصاد. فهل هذا الإعداد يكفي لمواجهة قانون يهدر المال العام تبلغ ميزانيته الموجهة للتنفيذ ما يربو على سبعة مليارات دينار كويتي (أي ما يربو على 35 مليار دولار).

(40) هادي العجمي، الكويت تتجه إلى إقرار الخطة الاقتصادية لدعم الاستقرار المالي بمبالغ تصل إلى 7 مليارات دينار، صحيفة الاقتصادية الإلكترونية، 16-02-2009.

وقد تابعت المنشور في هذا الإطار فلم أجد أحداً منهم أثار قضية الأزمة المالية العالمية، بقدر ما انصب جل اهتمامهم على حالة إهدار المال العام، وقد يكون اعتراضهم محل قبولٍ جزئيا أو كليا: ولكن فقط يكون ذلك في حال عبر حوارهم عن إدراك لحجم تأثر قطاع الأعمال الربحي في الكويت بالأزمة المالية، واحتمال تأثير ذلك على العمالة والبطالة.

وينطبق القول نفسه على كل ما ذكرناه من فتاوى. فعلى الرغم من تصدي كل تلك الفتاوى لقضايا تمس عموم القطر ومستقبل السياسة فيه: إلا أنه لم تكن ثمة فتوى واحدة تتسم بجماعية الاجتهاد، أو أنها حددت ديباجة للفتوى ترتبط بمصالح حقيقية معتبرة لدولتها، أو أنها قامت بتحديد الأخطار والأضرار المترتبة على البدائل التي تطرحها الفتوى، كما أنها لم تطرح بدائل عملية لاتخاذ القرار، فكانت الفتوى أقرب لتبرئة الذمة إن لم يكن هدفُها نفعيا محضاً.

يزيد على ما سبق فيما يخص الفتاوى الفردية أنها كانت فتاوى تعكس نمط وعي فصائلي فردي، ولم تعكس حتى نمط الوعي الفصائلي ذي الخواص الجبهوية فيما يتعلق بالقضايا السياسية التي كانت محل النزاع الأساسي الذي تركزت فيه عملية استخدام فتاوى التعبئة[41].

وإذا كان ما سبق يعبرُ عن نموذج قياسي لمعايرة الفتوى وقياس استقامة/ جودة الحالة الإفتائية؛ فإن هناك اعتبارات التأثير الحياتي

(41) وسام فؤاد، ترشيد الإقصاء السياسي والثقافي.. بين الشريعة والإسلاميين، موقع الحوار المتمدن، 06-06-2007.

للتلاعب بالفتوى ذات الطبيعة الفقهية على هذا النحو، حيث خلف ذلك عدة آثار قد تعوق إمكانية الاستفادة من الفتوى كباعث تنموي في حالة بناء التوافق على مشروع قومي نهضوي يعتبر الثقافة الإسلامية، ويستخدمها كأحد المحركات الدافعة للالتزام بهذا المشروع. ومن بين الآثار التي نجمت عن هذا التعامل التوظيفي لفتوى ما يلي:

فقدان الفتوى لصورتها الذهنية ذات الجوهر الروحي: فكثرة تداول الفتوى وعدم تقديرها بقدرها؛ من دون إفراط، جعل الفتوى تفقد صورتها الذهنية التي عبر عنها بعض العلماء بأنها توقيع عن الله[42]. وصار التعامل معها كحدث عادي يتم تداوله كل يوم. وثمة عوامل أخرى عمقت تآكل هذه القيمة الروحية لعل أبرزها ما يتمثل في فتاوى الإثارة التي تبث عبر القنوات الفضائية من قبيل إرضاع الكبير وقتل ميكي ماوس.. إلخ[43].

فقدان الثقة في القيمة العلمية للفتوى: فالأصل في الفتاوى أنها إسقاط الحكم الشرعي الكلي على واقعة محددة التفاصيل والأطراف. وقد عبر عن ذلك الشيخ البوطي بقوله: "الفتوى إخبار عن حكم الله تعالى في المسألة المطروحة. فما لم يكن من يتولى الفتوى على درجة من العلم تؤهله للإجابة عن المسألة المطروحة أمامه، وما لم يكن على درجة من التقوى والأمانة، فإن دين الله تعالى وحكمه سيكون عرضة للتضييع والتزييف

---

(42) في هذا المعنى وضع الفقيه الأصولي شمس الدين ابن القيم كتاب عنوانه: إعلام الموقعين عن رب العالمين.

(43) وسام فؤاد، تهوين الفتوى بين العلماني والفقيه، شبكة إسلام أون لاين.نت، صفحة فتاوى الناس، 15-01-2009.

والتحريف"[44]. وهذا المعنى هو المراد في هذه النقطة. فتوالي الفتاوى السياسية، وسرعة تلاحقها، وخروجها من دون تمحيص، ومن دون جدية في إصدارها عبر استشارة خبراء في العلوم المتخصصة، ومن دون خروجها عن مجموعة علماء ذوي وزن، هذا كله جعل ثمة حالة من فقدان الثقة بالفتوى في الشارع العربي. ولعل هذا ما جعل حالات الاعتراض والرد الموضوعيين ترد على غالبية تلك الفتاوى[45].

فقدان الفتوى لقيمتها العملية: الأساس في الفتوى أنها تصدر لأجل التطبيق. ودعوى أنها غير ملزمة، وإن كانت لا تحمل معنى الإلزام[46]، لكنها تصدر ليتحرى من خلالها المستفتي الحكم الشرعي في المسألة التي تعن له، ويفترض بالفتوى إن تكمل الحالة العلمية لبنيتها بحالة عملية بأن تطرح أمام المستفتي البدائل الشرعية المتاحة أمامه في حال كون الفتوى قد أقرت بحرمة موقف أو سلوك سأل عنه المستفتي. غير أن تحول وظيفة الفتوى عن بيان الحكم الشرعي لصالح إدارة الصراعات السياسية جعلها من دون قيمة عملية حقيقية لدى جمهور الأمة، فهي حالة إعلامية محضة هدفها التجييش والتعبئة، كما لم يعد بها تلك القيمة العلمية المضافة ذات الطبيعة العملية التي تشرح للجمهور بدائل السلوك. ومن هنا بدأت الفتوى

---

(44) محمد توفيق رمضان البوطي، أصول الفتوى وخصائصها، بحث منشور في كتاب: منهجية الإفتاء في عالم مفتوح- الواقع الماثل والأمل المرتجى، ص: 43.

(45) من أمثلة تلك الردود: عجيل النشمي، تقييم فتوى مجمع البحوث الإسلامية حيال فتاوى البنوك، صحيفة الشرق الأوسط السعودية، 04-02-2003.

(46) صالح المرزوقي، لا نتعصب لمذهب دون آخر، ولايوجد إلزام لمذهب معين، صحيفة الرياض، 16-01-2009.

تفقد قيمتها العملية في أن تطرح أمام المستفتي/ جمهور الفتوى حكم الشرع وبدائل التصرف.

الفتوى العقدية والخطاب السياسي الإسلامي

إذا كان بالإمكان ضبط علاقة الفتوى، ذات المحتوى الفقهي، بالحكم الشرعي، يمكن ضبط فقه الواقع عبر نموذجٍ قياسي/ معياري: فإن الوضع بالنسبة للفتاوى ذات الطبيعة الفقهية تختلف، إذ تتطلب هذه النوعية من الفتاوى معالجةً على مستوى عالم الأفكار.

والاتجاه الغالب بين علماء الشريعة أن تحديد العقيدة من الله يقصد به تحقيق عدة أهدافٍ سامية: ليس من بينها أن يقوم الناسُ بتصنيف بعضهم بعضاً أو محاكمتهم استناداً لتمايزهم العقائدي. بل كان تشريعها ليكون المسلم على وعي دائم بأنه إلى مآلٍ عظيم، سيلقى فيه ربه بعد البعث، ليحاسبه على ما قدم، وهو ما يضمن التزامَ المسلم بالشريعة التي جعل الله تعالى فيها حفظ نفسه وعقله ودينه وماله وعرضه[47]. وعليه، لا ينبغي أن يختل الوزن النسبي لمكونات الخطاب الإسلامي، حيث تتسع مساحة تأويل العقيدة لتدخل كحكمٍ وطرفٍ محوري في إدارة التفاعلات والصراعات الاجتماعية (بالمفهومِ الشامل لكلمة اجتماعية الذي يتضمن السياسة والاجتماع والثقافة).

(47) يمكن في هذا الإطار مراجعة مقدمة كتاب: أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، أي طبعة من طبعاته.

إن بعض الحركات الإسلامية، وشريحة ليست هينةً من الملتزمين، يفترضون أن كون الفرد مسلماً ملتزماً معناه أن يجعل عقيدته هي الحكم في إدارة كل علاقاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. وهو ما ترتب عليه حالة من الخطاب الصدامي، المتجاوز للوسطية، والجائر عليها، بل إن بعضهم استمرأ أن يمد نطاق التقييم العقدي ليحاكم به المسلمين أنفسهم، متهماً إياهم بالكفر. برغم أن الفقه الضابط لهذه المسألة يعلو على هذا المنطق ويرفضه. وقد يكون بناء الخطاب على العقيدة سليماً بالنسبة لتأسيس العلاقات الثقافية وتفاعلاتها، حيث تعتبر العقيدة مكوناً مهما من مكونات الثقافة. أما فيما يتعلق بالأبعاد الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في حياتنا. وفيما يتعلق بكيفية تناول الخطاب الإسلامي لها، فإن الوزن النسبي للعقيدة بصددها لابد وأن يكون في محله ليؤدي وظيفته التي أسلفنا الإشارة إليها، حيث يضبط علاقة المسلم في الالتزامات الربانية الملقاة على عاتقه لإدارة أبعاد الحياة جميعها، لكنها لا تكون محور إدارة هذه الأبعاد الحياتية. وحتى على الصعيد الثقافي، الذي يمكن في إطاره الاستعانة بالعقيدة وبنائه عليها، فإن مهمة العقيدة ليست في تحولها في ذاتها لمنظومةٍ فقهيةٍ شاملةٍ تكفر المخالف وتفيد مناصبته العداء بقدر ما تهدف إلى وضع ضوابط للحالة الثقافية تحول دون اهتزاز عقيدة المسلم.

فللعقيدة حضوران في حياة المسلم: الحضور الأول أخروي والثاني دنيوي. أما عن الحضور الدنيوي الاجتماعي، فيتمثل في أن إيمان المسلم بالله وبنبيه وبالبعث والنشور والحساب والجنة والنار يكفل التزام المسلم

بالشريعة، حتى ولو لم يكن ثمة رقيب مادي عليه، وهذا سر عبقرية منظومة التشريع الإسلامي، كما رآها المستشرقون والعلماء. وأما عن البعد الأخروي فمفاده أن العقيدة وظيفتها أن تقود المسلم إلى الجنة. ويربط علماء الشريعة بهذا أن اكتمال إيمان المسلم رهن بتبليغ هذه العقيدة، ولو بمقدار آية "بلغوا عني ولو آية.."[48]، وذلك كنوع من فرض الكفاية. وقد أوضح فريقٌ من العلماء أن هذا البعد الأخروي وذاك البعد الدعوي ليس غرضهما الفرز الدنيوي بين الناس لمؤمن وكافر، بل غرضهما اتباع العقيدة الصحيحة ودعوة الناس إليها لضمان الفلاح في الحياة الآخرة. ولعل ذلك مراد الرسول، صلى الله عليه وسلم، عندما رأى جنازة يهودي فحزن فتساءل الصحابة حوله فأجابهم: "نفس تفلتت مني إلى النار"، ولكن الرسول نفسه صلى الله عليه وسلم، "مات ودرعه مرهونة عند يهودي على ثلاثين وسقا من شعير ابتاعها لأهله"[49]. فهل خلت المدينة من الصحابة في أوان رهن الدرع، أم أن الرسول، صلى الله عليه وسلم، أراد أن يشرع لنا تعاليم بالغة الأهمية.

العقيدة وحقوق الآخر

كما يفيد علماء الشريعة، بأن العقيدة أيضاً قد تكون سائقة المسلم إلى النار: "من قال لأخيه يا كافر، وليس كما قال إلا حار عليه"[50]. هذا في ما يتعلق بالمسلم. أما فيما يتعلق بغير المسلم، فإن التمييز وفق العقيدة

---

(48) رواه البخاري.

(49) رواه البخاري.

(50) رواه مسلم.

في الشرع الإسلامي لا ينتقص من حقوق الناس. فالأصل في الحقوق أن كل الناس سواسية في حقوقهم عند الله. لكن فضل الله أخوةَ الدين وميزها بحقوق تزيد على سائر الحقوق. كما فضل الله حقوق القرابة وزاد فيها على سائر الحقوق. فقاعدة الحقوق في الإسلام أراها ذات قاعدةٍ حقوقيةٍ ثابتةٍ تشمل كل البشر، وليس فقط المخالفين في الفكر أو الرأي أو الدين أو الهوى السياسي. لكن قاعدة الحقوق تتسع كلما زادت الأواصر التي تربط بين طرفي العلاقة الحقوقية. من هنا نؤكد أن منظومة الحقوق العامة لا تميز في تعاليمها الإنسانية بين المسلم والمسيحي، لكنها تزيد واجبات المسلم على المسلم بحكم ازدياد أواصر القربى، وهذا منهجٌ فطري. فأي أبٍ لن يعامل ابنه كما يعامل سائر البشر.

ومع ذلك، فإن الاختلاف في معاملة المسلم لمخالفيه في الدين أو الفكر أو الرأي لا يمكن رصده إلا في مساحات محدودة تخضع للمراجعة الفقهية الجادة، ولو لم تتحقق المراجعة فإن هذا الاختلاف لا يقدح في دين الله، بل هو اختلاف تشهده كل الأنظمة. فالأميركي يتمتع في الولايات المتحدة بحقوق لا يتمتع بها غير الأميركي، وفي داخل الولايات المتحدة نفسها كان المكارثية ترى في الاشتراكيين مجرمين تُنصب لهم المحاكمات. وليس هذا مجال التفصيل في هذا الأمر. لكن نثبت القاعدة العامة: أن لكل الناس على المسلم حقوقاً أساسيةً كفلها الشرع وأثبتها، ولا يمكن نكرانها لعدم ثبوت الإيمان. وعليه، فإنه لا مبرر للتمييز بين الناس على أساس العقيدة. فلن ينتقص ذلك من حقوق العباد شيئاً. ومن أراد الزيادة في حقوقه فرحاب الإسلام تسعه.

ولقد تحدث القرآن عن حقوق المشرك قبل أن يتحدث عن حقوق أهل الكتاب. ومع ذلك، فقد ظهرت حركة تدين لها تأويلات اعتقادية أدت للخروج بالدين عن خط العدل إلى خط التعصب، والإساءة للمسلم قبل الكتابي، مدفوعة في ذلك بما لاقاه المسلمون من هوانٍ من المستعمر والمهيمن الغربي، برغم قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّه..﴾[51]. ويرى ناقدو المنهج الاجتماعي لبعض الحركات الإسلامية أن التعصب ونفي الآخر هما من أهم السلبيات التي يوصم بها الخطاب الإسلامي، ويرون أن التعصب في جوهره نفي للآخر، وإقصاء لرأيه وحضوره وربما وجوده وحقوقه، وتمركز حول العقيدة أو الأيديولوجيا أو الذات، يجعل صاحبه يرى في نفسه مالكاً للحقيقة المطلقة، وينفي امتلاك أي جزءٍ منها لمخالفيه، وهو ما يمنعه من تقدير حق الآخر في الوجود، برغم أن ذلك الحق أثبتته الشريعة.

وبرغم أن هذه الرؤية لها نقدها الذي يحصرها في نطاقٍ ضيقٍ، إلا أننا يجب أن نشير إلى أن هذا النطاق الضيق ينبغي على عموم المسلمين الوعي به لئلا يجرهم والمجتمعات العربية من بعدهم نحو هاوية تضيف للواقع المسلم مشكلةً إضافةً لما يعانيه من مشكلات، وذلك عبر الصدامات التي من الممكن أن تنشأ بين بعض حملة الخطاب الإسلامي وخصومهم الذين تستهدفهم بعض أطياف الخطاب الإسلامي، وهو ما يحول دون الوصول لحال التعايش والتعاون على ما فيه صالح الأوطان العربية والإسلامية. ولعل التساؤل يثور: لماذا الآخر في الخطاب الإسلامي؟

(51) سورة المائدة: الآية: 8.

احترام الآخر في الخطاب الإسلامي

الخطاب الإسلامي -بإيجاز- هو مجموعة المفردات التواصلية (كلمة صوت صورة- إشارة)، التي تصدر عن فاعلين اجتماعيين ذوي مرجعية حياتية إسلامية (أفراد مؤسسات حركات إسلامية). في أية منظومةٍ اجتماعيةٍ أو سياسيةٍ أو ثقافيةٍ يتحركون فيها (مساحة عامة أو خاصة)، والتي تتضمن المواقف العملية المعبرة عن رؤيتهم لإدارة كل أبعاد التشارك مع سائر أعضاء تلك المنظومة (إسلاميون آخرون علمانيون أهل كتاب) سعياً في الارتقاء بأداء المنظومة ككل. ويحكم هذه الرؤية وتلك المواقف قراءة هؤلاء الفاعلين الإسلاميين لمعطيات الوحي: قرآناً وسنة، وتصورهم عن الظرف التاريخي المحيط بهم، وتصورهم عن ذواتهم في علاقتهم بهذه المنظومة.

ويعاني الخطاب الإسلامي من أزمة عندما تختل معالجة أي ركنٍ من الأركان الستة التي يمكن استخلاصها من التعريف، ومن بين هذه الأركان الستة ركنٌ يستحق الوقوف عنده بقدرٍ عالٍ من التأمل، ألا وهو تأثير المرجعية الإسلامية على حضور الآخر في هذا الخطاب.

ومن خلال التعريف السابق يمكن تحديد أهمية حضور الآخر في الخطاب الإسلامي. فحضور الآخر هو سبب وجود الخطاب، أي خطاب. فالدلالة اللغوية المباشرة للفعل الرباعي "خاطب" تفترض حضور الآخر، وإلا أصبح التدفق الاتصالي لا معنى له، أو كان بغرض التوجيه الإعلامي أو التلاعب بالعقول.

ويمكننا الحديث عن ثلاثة أهداف من وراء حضور الآخر في الخطاب الإسلامي، ألا وهي:

الخطاب الإسلامي قد يستهدف الآخر، من خلال حث شركاء الخطاب على التواصل معه، والالتقاء في علاقة تسوية تتيح للجميع العيش، على النحو الذي يتم في إطاره تشغيل الخطاب الإسلامي الوسط.

كما أن الآخر قد يكون مستهدفاً من الخطاب في مساحة وجدانية أخرى، كأن يكون الآخر محدداً في الخطاب كعدو مستهدف، ينبغي تجميع شركاء الخطاب وحلفائه المحتملين لمواجهته والقضاء عليه. وذلك كمثل الموقف من الاحتلال الإسرائيلي بفلسطين.

والأهم من هاتين الصورتين أن الخطاب الإسلامي قد يكون خطاباً تنموياً، فيستهدف تجميع شركاء الخطاب مع الآخر بصورة إيجابية، وحشد الطرفين وتعبئتهما خلف المشروع التنموي الذي يحمله الخطاب أو يؤيده. وفي هذا الإطار يستهدف الخطاب تصفية الخلافات مع الآخر الوطني، وتسوية المشكلات معه، تمهيداً للالتقاء معاً حول مشروع قومي يحتاج جهود الجميع بلا خصم من الرصيد الوطني، وبغير نفي أو إقصاء. فالنماء على صعيد كل قطر مسلم على حده هو إضافة لعموم العمق الاستراتيجي الإسلامي. وآن الأوان في هذا الصدد لكي نهمل الرأي الذي يعتبر الاهتمام القطري نوعاً من العصبية القومية المقيتة. إن تآكل قوة الأقطار العربية كل على حدة هو السر في تهاونها في تنفيذ حق التوحد

والتكامل. فهو ما يتيح لعدوها الانفراد بها، في الوقت الذي لا تستطيع فيه اللجوء لقوةٍ إسلاميةٍ لحمايتها لأنه لا توجد قوة إسلامية قادرة على النهوض بذاتها.

إن هذه الحالة الأخيرة من حالات الخطاب هي التي نهتم بها أيما اهتمام، وذلك لحاجة دولنا العربية الإسلامية إلى تجاوز علاقات الإقصاء والخصم من الرصيد الوطني، سعياً نحو تكتيل كل القوى الممكنة لتحقيق الطموحات القطرية التي تصب في النهاية في مجمل رصيد الأمة من ركائز القوة. العقيدة وحضور الآخر.

الفرضية الأساسية التي نعرض لها هنا تتمثل في أن إسلامية الخطاب لا تعني ضرورة أن يكون المكون العقدي فيه متمتعاً بوزنٍ نسبي يفوق المكون الاجتماعي لهذا الخطاب. فالوزن النسبي الأمثل للعقيدة يتمثل في كونها ضابطاً للخطاب، وليست أصل الخطاب. وزيادة المكون العقدي عن حده الطبيعي تؤدي إلى جعل بنية الخطاب صدامية وإقصائية، مما يؤدي إلى تقليص الحضور الإيجابي للآخر في الخطاب الإسلامي، ومن ثم تتقلص فرص تأسيس واستكمال خطاب تنموي كلي/ قومي إيجابي قادر على مجابهة تحديات المشروع النهضوي عبر تجميع شتات الأمة.

ومن المهم أيضاً الإشارة إلى أمرٍ بالغ الأهمية، ألا وهو علاقة الآخر بالوطن. ونحن هنا نتحدث عن الآخر الفكري والإيديولوجي الذي يعيش مع حملة الخطاب الإسلامي نفس هموم الوطن وأحلامه نفسها،

ويحمل جنسيته. فالجميع هنا شركاء في بناء الوطن، ينعمون برفاهيته، ويشقون بتراجعه، ولا مفر إن أردنا لأوطاننا التقدم أن يعتبر الجميع أن الكل شركاء. فما حصاد أن يتقاتل الإسلاميون فيما بينهم إلا ضعف الوطن، وما حصاد أن يتنافى المسلم والعلماني ويقصي كل منهما الآخر إلا انهيار الوطن.

صدر عن مركز المسبار



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre




















إسلام بلا دماء
تيّار اللاعنف الإسلامي
المسبار


الحركة الإسلاميّة
في كردستان
المسبار


الشعائر الدمويّة
جبهة الإنقاذ الجزائريّة
من التأسيس إلى النكبة
المسبار


الصفويّة
التاريخ والصراع والرواسب
المسبار


الدّعاة الجدد
بين
«عصرنة التديّن» و «بيع الدعوة»
المسبار


الحوثيون
سلاح الطائفة وولاءات السياسة
المسبار


السلفيّة الجهاديّة
دار الإسلام ودار الكفر
المسبار


الإسلام الأوروبي
صراع الهويّة والاندماج
المسبار


الطائفيّة
صحوة الفتنة النائمة
المسبار


صناعة المفتي
التعليم الديني
المسبار


حراسة الإيمان
المؤسسات الدينية
المسبار


الإخوان المسلمون
والسلفيون في الخليج
المسبار


عودة العثمانيين
الإسلامية التركية
المسبار


الاخوان المسلمون
في
سوريا
ممانعة الطائفة
وعنف الحركة
المسبار


من قبضة بن علي
إلى ثورة الياسمين
الإسلام السياسي في تونس




المسبار

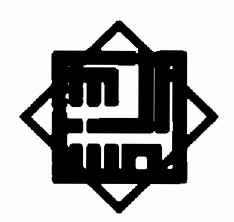

قصة وفكر المحتلين
للمسجد الحرام
أحمد عدنان - ناصر الحزيمي
منصور النقيدان
المسبار


رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
1 الشيعة
المسبار


رشيد الخيّون
100 عام من
الإسلام
السياسي
بـ العراق
2 السنّة


المسبار





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب. 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

للاشتراك:

هاتف: 77 151 36 4 971 +

فاكس: 78 151 36 4 971 +

info@almesbar.net